Philosophie und Leben

6. JAHRGANG + 2. HEFT + FEBRUAR 1930

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Der Weg zum Glück

Nach Krishnamurti

Bedeutsam für die moderne Theosophie[1]) (Gottesweisheit), die nicht nur aus christlichen, sondern noch mehr aus indischen Lehren schöpft, ist die etwa 1875 von der anglisierten Russin Helene Blavatzky († 1891) und einem amerikanischen Oberst Olcott begründete internationale Gesellschaft. Sie hat seit 1900 in Benares (Indien) ihren Sitz und wird geleitet von Annie Besant (geb. 1847, einer Schülerin von Frau Blavatzky). Diese hat vor einigen Jahren Krishnamurti, einen jungen Inder, als neuen Buddha proklamiert. Er steht jetzt an der Spitze des über die ganze Erde verbreiteten Sternenordens. Zu seinen Reden finden sich alljährlich Tausende aus allen Nationen und gesellschaftlichen Schichten in dem Zeltlager zu Ommen (Holland) zusammen. Schriften von ihm sind in den meisten europäischen Sprachen erschienen. Eine Sammlung von Vorträgen hat nunmehr in guter deutscher Übersetzung der Verlag Diederichs, Jena, unter dem Titel „Königreich Glück" (1928. 97 S., mit einem Bild Krishnamurtis, geh. 2,60 M., geb. 4,20 M.) veröffentlicht. Die diese Predigten zugrundelegende Welt- und Lebensanschauung ist von außerordentlicher Einfachheit.

Die metaphysische Deutung der Wirklichkeit darf als pantheistisch charakterisiert werden. Gott ist Geist (52), er ist der Ur-Quell des Seins (24) und Träger allen Wertes: „ein jedes Ding strahlt Seine Herrlichkeit aus, und alles, was unedel ist, welkt hin und stirbt ab". (Woher das Unedle kommt, wird nicht gefragt.) Ziel ist, mit Ihm, dem „Unbedingten, Ewigen", „dessen eines Sein in allem waltet", eins zu werden (81). Dann hört man auf, „als Sondergeschöpf zu leben", dann wird man „Bestandteil aller Dinge, des kleinsten Blattes und des höchsten Baumes". Dann wird man „Bestandteil seiner selbst" (85).

Der Weg zur Erkenntnis des Göttlichen ist die mystische Versenkung. Ein solches Erlebnis schildert Krishnamurti einmal wie folgt: „Vor einigen Tagen bin ich spazieren gegangen. Während ich so wan-

[1]) Vgl. über diese und ihre verschiedenen Richtungen A. Messer, Philosophie der Gegenwart. 6. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1927. S. 122 ff.

derte, war mir mein ewiger Gefährte zur Seite. So ging ich eine Weile vor mich hin, und dann setzte ich mich unter einen Baum und dachte an nichts als an dies Eine. Als ich mich aufrichtete, sah ich Ihn vor mir sitzen, und dann sah ich, wie Ihn die Natur verehrt. Die Bäume, die Halme, der wehende Wind — alle beteten Ihn an. Als ich so schaute und als meine Seele aus Ekstase Kraft gesammelt hatte und mein Leib von ihr durchdrungen war, da wurde ich gewahr, daß ich war wie Er. Es bestand kein Unterschied mehr zwischen Ihm und mir; ich war ein Teil Seiner selbst. Ich konnte Ihn nicht mehr als von mir verschiedene Wesenheit erkennen. Ich konnte mich nicht mehr von dem Ewigen scheiden. Als ich so die gleiche Luft mit ihm einsog, verstand und wußte ich, was es bedeutet, im Königreich Glück zu verweilen und im Schatten seines Gartens zu leben und auch zu spielen ... Alles ward mir zu einem Teil Seines Wesens, denn alle Suchenden, alle Leidenden und Glücklichen sind ewig Sein Eigen. Dies verstand ich, als ich in Ihn eingegangen war" (92 f.).

Mit solcher schauenden Erkenntnis und mystischen Versenkung in das göttlich Eine, ist man „jenseits aller Altäre, Dogmen, Lehren; man schaut die Wahrheit durch jeden Wandschirm hindurch, der das innere Wahrbild der Worte verbirgt" (19). Dadurch wird man auch herausgehoben über alle Engherzigkeit und Rechthaberei.

„Wir fühlen häufig, als ob unsere Handlungsweise die (einzig) richtige wäre; als ob unser spezieller Pfad der einzige, unsere besonderen Tempel, Altäre, Zeremonien und Gottesdienste, kurzum unsere besondere Schöpfung der Form die einzig wahre sei, und als ob allein auf diesem Wege das Göttliche in der äußeren Welt zum Ausdruck gelange. Zu anderen sagen wir dann: ‚Du bist im Unrecht. Wenn du aber meinem Rate folgen und denken und handeln würdest wie ich, dann würdest du das Rechte tun'."

In solch unduldsamer Sinnesart besteht „das wahre Hindernis zum Eingang in das Königreich Glück". Denn eine so beschränkte Einform (Uniform) des Ausdrucks gibt es dort nicht. Dort kann jeder mit allem Eins sein und ist es tatsächlich, wenn er um ein edles Leben ringt und wahrhaft von innen heraus schön ist in Gedanken und Empfindungen. Der Sinn für Einheit ist das, worauf es im Leben am meisten ankommt. Er ist das einzige Brot, das man dem Hungernden zu geben vermag, und die einzige Lösung aller Daseinsprobleme (52 f.).

Das Eine gilt aber nicht nur als das, was alles *Dasein* verständlich macht, sondern auch als Inbegriff alles *Wertes*, die „Stimme" des Einen, die in uns allen tönt, ist darum auch „die einzig wahre Führerin" zum sinnvollen, sittlichen Leben — und damit zum Glück (1, 15,

31). Solange man „jener Stimme", jener „inneren Eingebung", jener „Intuition" („Intuition ist flüsternder Geist!") gehorcht, kann man nicht fehlgehen (4 f.). Aber sie führt nicht alle denselben Weg, sondern jeden den ihm gemäßen. Aber passives Verhalten genügt nicht, man muß Gefühl und Intellekt läutern und vervollkommnen, um immer besser jene Stimmen wahrnehmen zu können, damit man „neue Pfade des Lebens entdeckt, anstatt ziellos auf der Straße eines anderen dahinzutreiben" (5).

„Wenn Ihr diese Stimme (diese unnachgiebige Tyrannin) zu erkennen wünscht, muß Umsturz in Euch sein, und Anarchien müssen in Euch aufwallen. Unzufrieden müßt Ihr mit Euch sein! Intellektuell und gefühlsmäßig müßt Ihr in einen Wirbel geraten ... ‚Man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können'" (36) — dieses Zarathustra-Wort ist das einzige Zitat in dem Buche, und Nietzsche der einzige Philosoph, der genannt wird. Daß er genannt wird, ist ein Zeichen dafür, daß in der Ethik Krishnamurtis eine starke Schätzung innerer Aktivität ist, die unserer herkömmlichen Vorstellung indischen Wesens wenig entspricht, und die den Gedanken nahelegt, daß wir hier eine Synthese indischer und europäischer Geistesart vor uns haben.

Auch das „Glück", das Krishnamurti als höchstes Ziel vorschwebt, ist alles andere als philisterhaftes Wohlsein, als das, was Nietzsche „erbärmliches Behagen" nennt. Es ist im Grunde der Inbegriff alles geistig Wertvollen, das durch die Befreiung von den Scheinwerten (indisch: der Maya) und durch die Verschmelzung mit dem Einen, Göttlichen, erreicht wird. Der Weg dahin führt durch Unzufriedenheit mit sich (36, 53), durch Vergessen des engeren Selbst (28 ff.), Selbstüberwindung, Opfer (87) und Liebe (57). „Ihr könnt nicht glücklich sein, ehe Ihr nicht andere beglückt habt, und Ihr könnt andere nur dann beglücken, wenn Ihr selbst im Königreich Glück weilt und wenn Ihr das Raunen der ewigen Stimme erhascht und demselben gehorcht habt" (55).

Damit, daß Krishnamurti (wie Nietzsche und die abendländische Ethik im allgemeinen, vor allem die Kants) an die innere Aktivität des Einzelnen sich wendet, ist es auch gegeben, daß er an die Freiheit des Menschen glaubt und daß er die indische Lehre des „Karma" (d. h. der Abhängigkeit unseres Wesens von unserem Tun in einer früheren Existenz) so gestaltet, daß sie mit der Freiheit vereinbar wird. „Ihr müßt frei sein vom Karma. In der Vergangenheit, über die Ihr jetzt keine Macht habt, mögt Ihr Irrtümer, sog. Sünden, begangen und falsches Urteil gefällt haben, welches die üblichen Hindernisse und Schmerzen nach sich zieht, die Karma stets mit sich bringt. Aber Ihr habt Macht über die Gegenwart und die Zukunft. Ihr könnt die Zukunft durch die Gegenwart beherrschen ... Ihr müßt Euch darüber klar sein, daß Ihr weder in der Gegenwart noch auch in der

Zukunft weiteres Karma anhäufen oder neue Hindernisse zwischen Euch und Eurem Ziele aufrichten dürft.

Die Tore des Reiches „Glück" sind niemals verschlossen, denn eigentlich bestehen keine solchen. Ihr schafft die Schranken, die Tore und den Torwächter selbst. Durch Innenschau und Selbstprüfung könnt Ihr Euer Karma beherrschen" (707).

Das alles ist ganz im Sinne der so durchaus deutschem Wesen entsprechenden Kantischen Ethik. Auch Kant sah die eine (negative) Bedeutung der Freiheit, in dem Frei=werden=können von dem (unabänderlichen) Faktor der Vergangenheit, auch der eigenen, die andere (positive) in der Fähigkeit, der „inneren Stimme", d. h. dem kategorischen Imperativ des Gewissens zu gehorchen.

Wir überblicken so die Grundzüge dieser Theosophie. Ich sagte: sie ist einfach. Ihre Metaphysik lehrt die gesamte Wirklichkeit als die Auswirkung des Einen, Göttlichen denken, ihre Erkenntnislehre sieht in der mystischen Versenkung in das Eine die höchste Erkenntnisstufe, ihre Ethik weist den Weg zu dem Einen im Sinne des Jesus=Wortes: „Wer seine Seele verliert, der wird sie gewinnen".

Houston Stewart Chamberlain

Von Karl Kock

Houston Stewart Chamberlain ist ein Denker und Schriftsteller, dem die Kulturdeutschen unauslöschlichen Dank schuldig sind, und dessen Werke die Zivilisationsdeutschen immer und immer wieder lesen sollten, damit sie aus ihrem tiefen Traum erwachen, der nicht einmal ein schöner ist. Denn nicht der Kulturmensch träumt, wie ihm so gern und oft vorgeworfen wird, sondern gerade der Materialist, der in der Einbildung seiner Alltagsklarheit und absoluten Gewißheit der sogenannten Wirklichkeit von all den Wundern und Tiefen, die ihn auf Schritt und Tritt umgeben, nichts merkt und der es zugleich wie der Famulus im „Faust" so herrlich weitgebracht hat.

Chamberlain ist ein Schriftsteller von unbeirrbarer Objektivität und Wahrheitsliebe und erinnert dadurch an Rousseau, Carlyle, Kant und Schopenhauer. Er sagt, was er fühlt und denkt, ohne sich viel um die Folgen zu kümmern in der richtigen Erkenntnis, daß, wie Schopenhauer mehrfach erklärt, jede Wahrheit früher oder später zum Siege gelangen, jeder Irrtum aber mittelbar oder unmittelbar Unheil und schweren Schaden stiften muß.

Dieser wahre Priester der Kultur, der allerdings so gar nichts Kirchliches an sich hat, betont mehrfach, daß er ein Laie sei und durchaus kein Fachgelehrter. Ich kann das freilich nur als ironisch gemeint auffassen,

wenn Chamberlain auch vielleicht mit naiver Aufrichtigkeit damit aussagen will, daß er sich auf eine abgegrenzte Wissenschaft nicht beschränkt hat, um in ihr ganz auf- und unterzugehen. Sein Wissen und seine Gelehrsamkeit ist dabei so groß, daß man keine Seite seiner Werke lesen kann, ohne sich an wertvollen Kenntnissen zu bereichern und, was unvergleichlich wichtiger ist, an Erkenntnissen. Denn dieser „ungelehrte" Mann ist ein wirklicher Denker und nicht nur Mathematiker, Experimentator und chinesischer Vielwisser.

Für den eigentlichen Kern der gesamten Wirksamkeit dieses Denkers und Künstlers — denn als wahrer Gestalter ist er auch ein Künstler — muß ich die intellektuelle und ethische Annäherung, Verwandtschaft, ja großenteils direkte Gemeinschaft ansehen, in die der Autor die ganz Großen der Weltliteratur und Weltkunst gebracht hat: Plato, Kant, Goethe, Schiller und Wagner. In dem letzten, vielleicht reifsten und tiefsten seiner sämtlichen Bücher: „Mensch und Gott", zeigt Chamberlain endlich auf zwingende Weise, daß diese großen Männer in ihren äußersten Resultaten mit dem Christentum übereinstimmen; das heißt nicht mit einem Christentum der katholischen oder protestantischen Kirche oder irgendeiner Sekte, sondern mit den Worten und mit dem Leben Jesu Christi selber.

Für Chamberlains Persönlichkeit ist es ohne Zweifel von der größten Bedeutung gewesen, daß er, noch intimer als Schopenhauer, seine Jugendzeit in drei verschiedenen Ländern zugebracht hat. Zur Entwicklung eines starken Gerechtigkeitssinns, der ihn Zeit seines Lebens nicht mehr verlassen konnte, mußte die Art führen, wie sich die Dinge und Ereignisse, besonders aber die Geschichte, in englischen und französischen Köpfen oft diametral verschieden malten. Charakteristische Angaben über sich selbst gibt der Autor in seinem selbstbiographischen Buch: „Lebenswege meines Denkens". Zum Beispiel führt er an, daß abstraktes Denken ihn viel weniger anstrengte, als jede konkrete Beschäftigung mit greifbaren Tatsachenreihen. Vom Zwang des geistigen Schaffens erzählt er, daß ihn einst auf der Bahn ein Thema so heftig überfiel, daß er es als eine unabwendbare Notwendigkeit für seine Ruhe empfand, die Arbeit zu beginnen. „Das Glück des Schreibens" hatte sein Wesen dermaßen erfaßt, daß er nicht mehr davon lassen konnte. Seine Vorliebe galt besonders dem deutschen Dichter Goethe, in den er sich so hineingelebt hatte, daß er seine tägliche Gegenwart ebensowenig entbehren konnte „wie die Luft". Bedeutsam ist auch, was der Denker über seinen Hang zur Zurückgezogenheit wiederholt sagt: „Von frühster Kindheit an der Einsamkeit ergeben und bedürftig und diesen meinem Geiste notwendigen Zustand nur durch den trauten Umgang mit wenigen erprobten Freunden gern unterbrechend . . . habe ich mir mein Leben zu einer Art Burg ausgestaltet mit starken Umfassungsmauern, deren Zugbrücke selten herunter-

gelassen wird." Ferner: „In Gesellschaft anderer habe ich die Neigung — die so vielen abgeht — nur zu empfangen, mit aller Kraft der Seele aufzunehmen; frei entfaltet sich und schaffend wirkt meine Seele einzig in lang anhaltender, vollständiger Einsamkeit." Ein helles Schlaglicht auf seinen Charakter wirft auch dieses Wort: „Ein Lebensdilettant, ein Mann ohne Pflichten, ohne ein sich selbst gegebenes Gesetz des Müssens, vor diesem Bilde erschauderte ich."

Nachdem diesen vornehmen, kraftvollen und gerechten Denker, der die deutsche Seele verstanden hat, wie wenige, eine ungeheure Welle der Popularität emporgetragen hatte, ist es besonders nach dem unglücklichen Ausgang des Weltkrieges, unter dem der treue Freund und Bewunderer des Deutschtums vielleicht tiefer, als wir ahnen, gelitten hat, immer stiller um ihn geworden.

Das deutsche Volk aber hat die Pflicht, ihn zu ehren und dankbar seine Werke wieder und wieder in sich aufzunehmen zur Stärkung freudiger Selbsterkenntnis und zur Mahnung, seine Mission zu erfüllen als Bollwerk gegen das übermächtig drohende Gorgonenhaupt des Weltmaterialismus.

Sein und Zeit (nach Martin Heidegger)

Von August Messer

(Fortsetzung aus Heft 1)

III. Die Weltlichkeit der Welt.

Nunmehr ist das, was wir „Welt" nennen, als Phänomen zu beschreiben, also das, „worin" ein faktisches „Dasein" als dieses „lebt" (65). „Welt" in diesem Sinne ist also nicht zu verwechseln mit „Natur". Diese ist ein innerweltlich Seiendes, das vom „Dasein" nur in einer bestimmten Weise seines „In-der-Welt-seins" (eben in der „naturwissenschaftlichen Einstellung") entdeckt wird.

Also nicht von der „Natur" dürfen wir ausgehen, sondern von der „Umwelt", d. h. der nächsten Welt des alltäglichen Daseins, wenn wir das Sein der Welt, ihre „Weltlichkeit" beschreiben wollen.

Unser alltägliches In-der-Welt-sein, unser Umgang in der Welt und mit dem innerweltlich Seienden trägt, wie wir bereits sahen, den Charakter hantierenden, gebrauchenden Besorgens. Dieses „praktische" Verhalten ist nicht schlechthin „atheoretisch", aber es hat seine eigene „Erkenntnis" (H. nennt sie „Umsicht" [69]), die von der bloß vernehmenden theoretisch-wissenschaftlichen zu scheiden ist). Das Seiende, mit dem wir es im besorgenden Umgang zu tun haben, charakterisiert H. durch den Ausdruck „Zeug" (68), wie er im Handwerkszeug, Schreibzeug „Zeug" im Sinne von Kleidung begegnet. Unser auf das „Zeug" zuge-

schnittener Umgang erfaßt dieses nicht (theoretisch) als bloß „Vorhandenes", als vorkommendes Ding. Z. B. „das Hämmern hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist . . . je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit' des Hammers". Die Seinsart von Zeug, „in der es sich von ihm selbst her offenbart", nennt H. die „Zuhandenheit" (64). Sie ist also ursprünglicher als bloße „Vorhandenheit". Weil das Zeug diese „Zuhandenheit" als sein „An-sich-sein" hat, ist es „handlich" im weitesten Sinne und verfügbar. Auch das herzustellende Werk, das Wozu von Hammer, Hobel, Nadel hat den Charakter des Zeugs (z. B. Schuhzeug)[1]).

Erweist sich gelegentlich „Zeug" als unverwendbar oder fehlt es, so tritt der Zeug- und Werkzusammenhang in Sicht; das Zuhandene verliert von der ihm gewöhnlich eigenen Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit. Mit dem Zusammenhang aber meldet sich für uns die „Welt". Es leuchtet uns irgendwie auf, daß uns bei unserem „umsichtig" besorgenden Umgang mit dem Zeug „Welt" ja schon vorerschlossen war.

Weiterhin erweist sich geeignet für die Aufhellung des Phänomens „Welt" Folgendes: „Zeug" ist, streng genommen, nie „eines", nie ein isoliertes Etwas. Es gehört stets zu einem „Zeugganzen"; es ist wesenhaft „etwas, um zu". Darin liegt eine „Verweisung". „In-der-Welt-sein" besagt umsichtiges Aufgehen in solchen Verweisungen. Verweisung und Verweisungsganzheit (und damit „Bedeutsamkeit" [87]) gehört so wesentlich zu Weltlichkeit. Besonders eindrucksvoll zeigt sich die Verweisung an solchem „Zeug", das zum „Zeigen" dient. Als Beispiel sei genannt der rote drehbare Pfeil, der, an Kraftwagen angebracht, zeigt, welche Richtung der Wagen nehmen wird. Welches ist das angemessene Verhalten zu diesem Zeichen? Nicht das Anstarren oder das ihm mit dem Blick-folgen, sondern das Ausweichen oder Stehenbleiben. Das Zeichen wendet sich also an ein „räumliches" In-der-Welt-sein, es vermittelt Orientierung in der Umwelt. Ein Zeichen dieser Art ist also „ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet" (80).

Aber nicht nur für das „Zeugzeug", sondern für alles „Zeug" und damit für alles „Zuhandene" gilt, daß sein „Sein" die Struktur der

[1]) H. rechnet zum „Zeug" auch „Möbel, Fenster, Türen, Zimmer". Das entspricht meinem Sprachgefühl nicht. Danach nennen wir „Zeug" nur frei Bewegliches, mit dem sich beliebig hantieren läßt; also das Möbel „Schreibtisch" gehört nicht zum „Schreibzeug", das Möbel „Bettlade" nicht zum „Bettzeug"; die Zimmer mit Fenster und Türen gehören auch nicht zum „Zeug".

„Verweisung" hat. Anders ausgedrückt: „Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die ‚Bewandtnis'." „Z. B. *mit* diesem Zeug bzw. Zuhandenen, das wir Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern" (84[1]). „Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit ... Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat (z. B. ob es zuträglich oder abträglich ist), das ist ja aus der Bewandtnisganzheit (z. B. einem Zweckzusammenhang) vorgezeichnet" (84). Die Bewandtnisganzheit aber geht letzlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat. Dieses letzte oder primäre Wozu ist ein Worum-willen. Es ist das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht. (Nur solches Seiende kann sich z. B. „fürchten" [141]).

„Bewandtnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnis *ganzheit*. In entdeckter Bewandtnis, d. h. im begegnenden Zuhandenen, liegt demnach vorentdeckt, was wir die *Weltmäßigkeit* des Zuhandenen nannten" (85). In dieser dem „Dasein" ursprünglichen Weltvertrautheit (die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht) liegt die Grundlage der *theoretischen* Erkenntnis der Welt. Ebenso liegt in dem „Verweisungszusammenhang", der als „Bedeutsamkeit" die „Weltlichkeit" der Welt ausmacht, die Bedingung dafür, daß verstehendes „Dasein" „Bedeutungen" erschließen kann, was die Voraussetzung für Wort und Sprache bildet. —

Um das Phänomen „Welt" zu beschreiben, ist noch klarzustellen, in welchem Sinne *Raum* dazu gehört.

Das „Zuhandene" des Alltags hat — was schon in seinem Namen liegt — den Charakter der Nähe (102). Das „Zeug" hat seinen „Platz", wo es „hingehört", oder es „liegt herum" (was verschieden ist von dem bloßen „Vorhandensein" von Dingen an einer beliebigen Raumstelle).

Diesem „Hingehören" liegt zugrunde das Wohin eines Zeugganzen, dessen „Gegend". „Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das ‚Umhafte', das ‚Um-uns-herum' des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus. In dieser Räumlichkeit des ‚Zuhandenen' ist die ‚Dreimensionalität' des Raumes noch verhüllt; das ‚Oben' bedeutet einfach noch ‚an der Decke', das ‚Unten' ‚am Boden'. Die Himmelsgegenden haben noch keinen geographischen Sinn, ‚das Haus hat seine Sonnen- und Wetterseite'; auf sie ist die Verteilung der ‚Räume' orientiert, und innerhalb dieser wieder die ‚Einrichtung' je nach ihrem Zeugcharakter" (104 f.). Kirchen und Gräber sind nach Auf- und Niedergang der Sonne angelegt. Die Zuhandenheit der jeweiligen Gegend hat

---

[1]) Auch diese Verwendung von „Bewandtnis" entspricht *nicht* meinem Sprachgefühl.

noch mehr wie das Zuhandene selbst den Charakter der unauffälligen Vertrautheit. Erst im Nichtantreffen von etwas an *seinem* Platz mag die Gegend des Platzes zum erstenmal auffallen. Die „Umwelt" richtet sich also nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, vielmehr ist der bloße „Raum" noch verhüllt und gleichsam in die „Plätze" aufgeteilt.

Aber „das Begegnen des ‚Zuhandenen' in seinem umweltlichen Raum ist nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins räumlich ist", nämlich auf dem Grunde seines „In-Seins" (was wohl zu scheiden ist von dem „Vorkommen" eines „Vorhandenen" an einer Stelle im „Weltraum" wie von dem „Zuhandensein" eines „Zeugs" an seinem „Platz"). Die Räumlichkeit des „Daseins" zeigt die Charaktere der „Ent-fernung" und „Ausrichtung". H. gebraucht „*Ent-fernen*" im Sinne von Beseitigen der Ferne, d. i. Näherung. „Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe" (105). Man denke an die Vervollkommnung der Verkehrsmittel oder an den Rundfunk, der eine grandiose „Ent-fernung" der „Welt" durch Erweiterung der alltäglichen Umwelt vollzieht. Schätzungen der Ferne geschehen mit Maßen aus dem alltäglichen Dasein, z. B.: „Bis dorthin ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung, eine Pfeife lang." „Die objektiven Abstände ‚vorhandener Dinge' decken sich nicht mit der Entferntheit und Nähe des ‚umweltlich Zuhandenen'." Ein „objektiv" langer Weg kann kürzer sein als ein „objektiv" sehr kurzer, der vielleicht ein „schwerer" Gang ist und einem unendlich lang vorkommt (106). Nennt man solche Schätzungen „subjektive", so verkennt man, daß es sich hier gar nicht handelt um so etwas wie subjektive Willkür oder subjektivistische Auffassungen eines „an sich" anders Seienden, sondern, daß die hier in Rede stehende „Subjektivität" vielleicht das „Realste der Realität der Welt" entdeckt, das „An-sich-sein der ‚wahren Welt', des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist" (106).

Als ent-fernendes In-sein hat das Dasein zugleich den Charakter der „*Ausrichtung*" (108). Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung. Wie seine „Ent-fernungen" nimmt das Dasein seine festen Richtungen nach rechts und links ständig mit. Auch diese „Ausrichtung" ist durch das In-der-Welt-sein mitgesetzt. „Links und rechts sind nicht etwas Subjektives, dafür das Subjekt ein ‚Gefühl' hat (wie Kant meint), sondern sind Richtungen der Ausgerichtetheit in eine je schon zuhandene Welt hinein" (109).

Mit dem In-der-Welt-sein ist der Raum als unauffällig zuhandene Räumlichkeit für um-, weg-, ein-räumen mit erschlossen. Erst auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst als dreidimensionale Mannigfaltigkeit für das Erkennen zugänglich. „*Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im*

Raum. Der Raum ist vielmehr ‚in' der Welt", sofern das zum Dasein gehörige In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat (111). „Apriorität" des Raumes besagt also hier nicht, daß ein „weltloses" Subjekt aus sich Raum hinausstrahlt, sondern daß im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen zugleich auch Raum (als Gegend) begegnet. Erst das lediglich theoretisch-hinsehende Entdecken des Raumes läßt die umweltlichen Gegenden unserer Alltags-Räumlichkeit zu bloßen „Dimensionen" verblassen. Damit wird auch die „Umwelt" zur Welt im Sinne von „Natur". „Die ‚Welt' als ‚zuhandenes Zeugganzes' wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch ‚vorhandenen' ausgedehnten Dingen" (112). Raum macht nicht für sich das Phänomen Welt aus, vielmehr kann Raum erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden (113).

IV. Das Wer des alltäglichen Daseins: das „Man".

Unsere Beschreibung des Phänomens „Welt" ließ zugleich erkennen, daß das Dasein in seiner Alltäglichkeit sozusagen in seiner Welt aufgeht, von ihr hingenommen ist. Diese Seinsart des Dasein liegt auch dem Phänomen zugrunde, dem wir nunmehr nachgehen, indem wir fragen: wer ist es, der in der Alltäglichkeit des Daseins ist? (113 f.).

Wie niemals zunächst ein bloßes Subjekt ohne „Welt" gegeben ist, so auch nie ein isoliertes Ich ohne „die Anderen". Man darf also nicht, wie das bisher üblich war, bei der ontologischen Klärung des Rätsels „Ich" oder „Seele" ausgehen von der Fiktion eines Ich ohne Welt und ohne andere Iche. Vielmehr ist unsere Aufgabe, die Art unseres Daseins in der Welt „mit den anderen" als Phänomen sichtbar zu machen und angemessen auszulegen.

In und mit dem „Zuhandenen" begegnen auch „die Anderen", z. B. in der Werkwelt des Handwerkers die Besteller, Kunden und Lieferanten, oder das Feld, an dem wir „draußen" entlanggehen, zeigt sich als den und dem gehörig, von ihm gut oder schlecht instand gehalten usw. Diese „Anderen werden nicht zu ‚vorhandenen' Dingen hinzugedacht, sondern ‚diese Dinge' begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vornhinein auch schon immer die meine ist" (118).

Die Seinsart der Anderen ist weder „Zuhandenheit" noch bloße „Vorhandenheit", sondern „Mitdasein"; denn diese „Anderen" sind nicht der ganze Rest der Übrigen, aus denen sich das Ich heraushebt, vielmehr die, von denen man sich selbst zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist. Auch das „Allein-sein" versteht sich erst auf Grund des gewöhnlichen Mitseins; „fehlen" kann der Andere nur in einem und für

ein Mitsein (120) (was natürlich etwas Anderes ist als ein „pures ‚Vorhandensein' mehrerer Subjekte" 121).

Ist das Sein des Daseins, wie schon angedeutet wurde (S. 36) aus der „Sorge" zu verstehen, so entspricht dem „Besorgen" des „Zeugs" die „Fürsorge" für die anderen (wobei dieser Begriff so weit zu fassen ist, daß auch das Aneinander-vorbeigehen zur „Fürsorge" gehört). Wie dem „Besorgen" die „Umsicht" zugehört (s. o. S. 36), so ist Fürsorge geleitet von „Rücksicht" und „Nachsicht" (wozu auch Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit zu rechnen sind).

Weil so das Sein des „Daseins" Mit-sein ist, so liegt im Seinsverständnis des Daseins auch das Verständnis Anderer, nicht als eine erst aus „Erkennen" erwachsene Kenntnis, sondern als „ursprünglich existentiale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht" (123 f.). Es ist also nicht so, daß anfänglich unser eigenes Subjekt uns allein gegeben wäre und daß von ihm aus erst durch sog. „Einfühlung" die Brücke zu ursprünglich uns verschlossenen anderen Subjekten geschlagen werden müßte. „Das Vorhanden einer Anzahl von ‚Subjekten' wird selbst nur dadurch möglich, daß die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als ‚Nummern' behandelt werden" (125).

Nunmehr können wir Antwort geben auf unsere Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins. Da es Miteinandersein ist, so ist das Wer nicht dieser oder jener, nicht man selbst und einige und nicht die Summe aller. „‚Das Wer' ist das Neutrum, ‚das Man'" (126). In seiner Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine Herrschaft über uns. „Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen' zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden empörend, was man empörend findet" (129). Dies „Man", das wir auch als „die Öffentlichkeit" kennen, regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Zunächst also „bin" nicht „ich", im Sinne des eigenen Selbst, sondern das „Man" ist, in dem ich gleichsam zerstreut und verloren bin (oder richtiger: je schon war), so daß ich „mich" erst „finden", zu meinem „eigentlichen Selbst" erst kommen muß[1]).

V. Genauere Beschreibung des „In-seins" und das „Da" des Daseins.

Wir haben schon oben eine vorläufige Orientierung über das In-der-Welt-Sein gegeben: Nach der genaueren Analyse von „Welt" und dem „Wer" des Daseins wenden wir uns dem Phänomen des „In-Seins" zu.

---

[1]) Vgl. dazu Kierkegaard I und III (in diesem Heft S. 47 ff.).

Das „Dasein", für das ja das In-der-Welt-sein wesenhaft ist, ist selbst je sein „Da". Das soll bedeuten: es gibt für es ohne weiteres „hier" und „dort"; es hat in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Durch diese wesenhafte Erschlossenheit ist das „Dasein" in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst „Da". Und das Sein, worum es diesem Seienden geht, ist, sein „Da" zu sein (153).

Zwei gleichursprüngliche grundlegende Weisen, „das Da zu sein", sieht H. in der „Befindlichkeit" und im „Verstehen".

In der „Befindlichkeit", d. h. dem „Gestimmtsein", ist das Dasein gleichsam „immer schon vor es selbst gebracht", es ist, „vor sein Sein als Da gebracht"; der (Last-)[1]) Charakter des Daseins ist erschlossen. Selbst wo das Dasein dem in der Stimmung erschlossenen Sein ausweicht, ist das Da Erschlossenes. „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ‚Daß es ist' nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist" (135). Die Stimmung bringt das Dasein vor die „Faktizität", d. h. „das Daß seines Da, als welches ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt." So erschließt die stimmungshafte Befindlichkeit (die allem Erkennen und Wollen vorausliegt) das Dasein in seine „Geworfenheit", und zwar zunächst und zumeist in der Weise der „ausweichenden Abkehr" (131). Die „Gestimmtheit der Befindlichkeit" bedingt, daß das „Dasein" der Welt offen steht; in der „Stimmung" liegt die primäre Entdeckung der Welt; nur auf dieser Grundlage können unsere Sinne „affiziert" werden (Eindrücke empfangen); „in dem stimmungsmäßig flackernden Sehen der ‚Welt' zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tage dieselbe ist" (138). Gestimmtheit hat auch die „Öffentlichkeit" als die Seinsart des „Man"; auch braucht sie Stimmung und macht sie für sich; Sache jedes Redners ist es, in solche Stimmung hinein und aus ihr heraus zu sprechen. Eine sehr bedeutsame Art stimmungshafter Befindlichkeit ist die Furcht, die selbst auch in der Form der Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit, des Stutzigwerdens oder als Erschrecken, Grauen, Entsetzen vorkommen kann.

Eine zweite Weise, „Da zu sein", ist das „Verstehen" (das selbst stets irgendwie „gestimmt" ist). Das „Verstehen" besteht darin, daß es für uns ein „Worum-willen" und damit ein Ganzes von „Bedeutsamkeit" (d. h. „Welt") gibt. (Dasein ist eben Seiendes, dem es „um" es

---

[1]) Hier zeigt sich eine gewisse pessimistische Bewertung des Daseins, die auch späterhin sich bemerkbar macht. Für sie kann nicht in dem Grade objektive Gültigkeit beansprucht werden wie für die lediglich das „Dasein" bzw. „Sein" betreffenden Zergliederungen. Auch hier ist eine Verwandtschaft mit Kierkegaard unverkennbar; vgl. IV und V.

selbst geht.) Im Hinblick auf solches „Worum" und solche „Bedeutsamkeit" „entwirft" das Verstehen die „Möglichkeiten" des Daseins. „Als ‚Geworfenes' ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen." „Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten[1])" (145). „Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig" (144). Als „Verstehen" weiß das Dasein, woran es mit ihm selbst, d. h. seinem Seinkönnen ist; es ist insofern ständig „mehr", als es tatsächlich (d. h. als „Vorhandenes" betrachtet) ist. Und sofern das „Dasein" als Möglichsein schon „ist", was es wird oder nicht wird, kann es verstehend zu sich sagen: „werde, was du bist!" Weil aber das „Dasein" immer auch „In-der-Welt-sein" ist, enthält Verstehen der Existenz als solcher immer auch ein Verstehen der Welt (146). „Undurchsichtigkeit" und „Durchsichtigkeit" von Dasein und Welt sind nur Grade dieses „Verstehens". Was wir „Anschauung" und „Denken" nennen (worin z. B. Kant die Faktoren des Erkennens sah), oder was Husserl unter „phänomenologischer Wesensschau" versteht, das wurzelt alles in dem ursprünglichen „Verstehen", von dem hier die Rede ist, und das selbst eine Weise unseres „Seinkönnens" ausmacht (147). „Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung." In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend [Etwas „als" Etwas] zu (148). Auslegung gründet also im Verstehen (und nicht umgekehrt). So wird z. B. Zuhandenes „ausgelegt" mit der Formel: es ist um zu; der Stuhl ist „zum Sitzen", die Feder „zum Schreiben". Aber auch ohne diese „Auslegung" ist es schon im Zutunhaben damit „verstanden". Es wird nicht etwa zunächst nur ein bloßes „Vorhandenes" erfahren und dann erst „als" Stuhl oder Feder aufgefaßt. „Das Nur-noch-vor-sich-haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren als Nicht-mehr-verstehen" (149).

Wenn wir unser Sein und das mit ihm erschlossene inner-weltlich Seiende verstehen, so sagen wir: es hat „Sinn". Nicht der Sinn, streng genommen, ist verstanden, sondern das Seiende bzw. das Sein. Sinn ist ein entworfenes Woraufhin, aus dem etwas als etwas verständlich wird. „Sinn" gehört also zum Dasein (ist ein „Existenzial", H. I, S. 19), ist aber nicht eine „Eigenschaft", die am Seienden haftet, oder „hinter" ihm liegt oder als „Zwischenreich" (wie Rickert meint) irgendwo schwebt. Alles Seiende, dem nicht die Seinsart des „Daseins" zukommt, ist ohne Sinn („unsinnig", d. h. des Sinnes bar), und nur solches kann „widersinnig" sein (wie z. B. zerstörende Naturereignisse[2]). Sofern „Aussagen" („Urteilen") im Verstehen gründet und eine Form der „Auslegung" dar-

[1]) Vgl. Kierkegaard IV, 5.
[2]) S. Anm. 1 der folgenden Seite.

stellt, hat auch es „Sinn". Nicht aber darf Sinn definiert werden als etwas, was „an" einem Urteil neben der Urteilsfällung vorkommt[2]) (154).

Schon in dem hantierenden Umgehen mit „Zeug" liegt verstehendes Auslegen. Das Weglegen bzw. Wechseln eines Werkzeugs kann den „Sinn" haben: der Hammer ist zu schwer (dabei braucht kein Wort gesprochen zu werden). Wird nun das, was zunächst als „Zeug" „zuhanden" ist (z. B. der Hammer) „Gegenstand" einer Aussage, dann wird es zum „Vorhandenen" mit so etwas wie „Eigenschaften". —

Gleich ursprünglich wie „Befindlichkeit und Verstehen" ist die R e d e. „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus" (161). Zum Reden gehört zu- und absagen, auffordern, warnen, fragen, mitteilen, Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, Aussagen machen, Reden halten. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten auch Hören und Schweigen. Beim Hören ist es nicht so, daß wir „zunächst" nur Empfindungen erlebten und die dann erst deuteten, sondern das Hören ist von Haus aus ein „verstehendes" Hören. Durch „Schweigen" kann man u. U. deutlicher „zu verstehen geben" als durch Sprechen. Daß sich Grammatik und Sprachphilosophie seit den Griechen lediglich von e i n e r Form der Rede, nämlich der „A u s s a g e", orientiert, bedeutet, daß ihr Fundament zu schmal ist (165 f.).

Die Art des Verstehens und Redens, die dem „Man" des alltäglichen Daseins eignet, ist das „G e r e d e"[3]). Das, was geredet wird, kann nämlich weitgehend verstanden werden, ohne daß der Hörende den betreffenden Sachverhalt selbst kennt oder untersucht. Auf dem Wege des Weiter- und Nachredens zieht dann das Gerede weitere Kreise und gewinnt Autorität. Das Gerede (wie auch das „Geschreibe") bietet so die Möglichkeit, alles zu verstehen, ohne an die Sache selbst heranzugehen. Dadurch wird oft — ohne Täuschungsabsicht — der Sachverhalt verdeckt und selbständiges Fragen und Suchen des Einzelnen niedergehalten.

Das „Gerede" lenkt auch die „Neugier", die „Tendenz" zum Nur-Vernehmen. Das „Gerede" sagt, was „man" gesehen und gelesen haben muß. Unter dem verflachenden Einfluß von Gerede und Neugier kommt

---

[1]) Im Gegensatz dazu möchte ich meinen, daß nur solches dem Sinn zukommen kann, wie z. B. ein Satz, ein Verhalten, auch widersinnig, d. h. sich selbst widersprechend sein kann.

Bloße Naturereignisse als solche sind sinnlos (d. i. frei von Sinn). Als „widersinnig" werden sie uns nur dann erscheinen, wenn man (bewußt oder unbewußt-instinktiv) Sinn in sie hineinlegt bzw. von ihnen erwartet, so wenn man z. B. die Natur als geschaffen und durchwaltet von einem göttlichen Wesen ansieht.

[2]) Versteht man unter „Urteilsfällung" den vom Individuum vollzogenen Urteilsakt als seelisches Erlebnis, so kann man davon „d a s Urteil" (sprachlich formuliert: d e n Satz) unterscheiden. Damit kommen wir in die logische Betrachtung. Für sie haftet der Sinn am Satz bzw. fällt zusammen mit dem „Inhalt", dem gedanklichen Gehalt des Urteils.

[3]) Vgl. Kierkegaard, III, 5.

Zweideutigkeit, ja „Bodenlosigkeit" in das Miteinandersein des „Man": es ist nicht mehr zu entscheiden, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Z. B.: „Der Andere ist zunächst ‚Da' aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß. Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede" (174 f.). Das Miteinandersein im „Man" ist nicht ein gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein neugieriges, zweideutiges Aufeinanderpassen. „Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander."

Gerede, Neugier und Zweideutigkeit machen einen Grundzug der Alltäglichkeit aus, den H. „das Verfallen des Daseins" nennt. Das „Dasein" ist von sich selbst, d. h. seiner Eigentlichkeit, seinem „Selbstseinkönnen" immer schon abgefallen und an die „Welt" verfallen[1]), in die Öffentlichkeit des „Man" verloren, in dem durch Gerede, Neugier, Zweideutigkeit beherrschten Miteinandersein aufgegangen (175). Ein Grundzug des „In-der-Welt-seins" liegt in diesem Phänomen des „Verfallens" vor. Damit ist auch gegeben die „Uneigentlichkeit" des Daseins (s. oben S. 43), d. h. das Benommensein von der Welt und dem Mitdasein mit den Anderen im „Man". „Die Selbstgewißheit und Entschiedenheit des Man verbreitet eine wachsende Unbedürftigkeit hinsichtlich des eigentlichen ‚befindlichen' Verstehens. Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte ‚Leben' zu nähren und zu führen, bringt eine Beruhigung in das Dasein, für die alles ‚in bester Ordnung' ist, und der alle Türen offenstehen." Sie begünstigt so zugleich die Hemmungslosigkeit des „Betriebs" (177), der uns der „Eigentlichkeit" unseres Daseins entfremdet und uns in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit abstürzen läßt, so daß wir gleichsam „von uns weg" leben. Hier zeigt sich auch, daß die „Geworfenheit" des Daseins (s. o. S. 42) nicht eine fertige, abgeschlossene Tatsache ist, sondern „daß das Dasein, solange es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird" (179). —

Zusammenfassend wäre zu sagen: Das In-der-Welt-sein und die damit gegebene Erschlossenheit für die Welt und die Andern waren zu charakterisieren als Befindlichkeit, Verstehen und Rede; für die „alltägliche" Seinsart der „Erschlossenheit" waren kennzeichnend: Gerede, Neugier, Zweideutigkeit und darin begründet das „Verfallen" mit seiner „Beruhigung" und „Entfremdung" von der Eigentlichkeit. Nunmehr ist der Boden gewonnen für eine Gesamtauslegung des Seins des „Daseins" als — „Sorge" (180). Als besonders aufschlußreich wird dabei das Phänomen der „Angst" der Analyse zugrunde gelegt (182).

---

[1]) Vgl. Kierkegaard, I, 2, 3. II, 3. III, 5.

Verschließe nicht dies Himmelreich

Von Marie Lüdeke

Was je dir groß, und wert, und reich,
Im Dasein ward hier zum Erleben,
Verschließe nicht dies Himmelreich,
Gemeingut soll es Vieler werden.
Was in dir schwingt, und klingt, und tönt,
Wie Jubelruf und Harfenspiele,
Gib —, daß das Dasein es verschönt,
Es hungern und es dürsten viele.

Zur Einführung in die Philosophie

II. Zur Ethik: Sinn der sittlichen Bewertung

Wenn Klarheit erreicht ist über den Gegenstand sittlicher Bewertung, muß sich das Nachdenken richten auf Sinn und Eigenart dieser Beurteilung selbst. Dabei ist leicht zu erkennen, daß es sich in ihr nicht um Seinsurteile handelt, die nur etwas als seiend oder nicht seiend beurteilen, sondern um Werturteile, und daß die spezifisch sittlichen Werturteile sich unterscheiden von andersartigen, wie ästhetischen, religiösen usw. Es ist nun Aufgabe der philosophischen Ethik, die Eigenart der sittlichen Werturteile und ihren Unterschied von den übrigen deutlich zu machen. Dazu müssen zunächst die in jenen Urteilen vorkommenden Wertprädikate gesammelt und in ihrer Bedeutung abgegrenzt werden. Damit gewinnt man die sittlichen Grundbegriffe (Kategorien) wie gut, böse (schlecht), anständig, unanständig, edel, vornehm, gemein, schurkisch usw. Weitere Besinnung zeigt, daß in dem Sinn der positiven dieser Begriffe ein „Sollen", in dem der negativen ein „Nicht-sollen" enthalten ist. Somit ergibt sich, daß aus den sittlichen Bewertungen auch ohne weiteres die sittlichen Normen als Gebote und Verbote hervorgehen. Die Eigenart der sittlichen Normen (Imperative) als solcher hat schon Kant treffend charakterisiert, indem er sie als „kategorische" (unbedingte) Imperative bezeichnet. Sie gebieten oder verbieten nämlich bedingungslos: Du sollst! oder: Du darfst nicht!, während die sogenannten „hypothetischen" Imperative nur ein bedingtes Sollen aussprechen, z. B., wenn (d. h. unter der Bedingung, daß) du Arzt werden willst, mußt du diesen Studiengang einschlagen.

Unter den sittlichen Begriffen sind die eigentlich grundlegenden die beiden: gut und böse. Das Normative in ihnen, die Pflicht, das Sollen oder Nicht-Sollen, erleben wir nicht nur, wenn wir anderen etwas sittlich gebieten oder verbieten, sondern auch, wenn in uns selbst unser sittliches Bewußtsein sich geltend macht (populär ausgedrückt: wenn die „Stimme des Gewissens" ertönt). Ist das aber richtig, so ist die oft aufgeworfene Frage: warum sollen wir eigentlich der Stimme des Gewissens folgen, warum sollen wir gut handeln, im Grunde — gegenstandslos. Wer nämlich wirklich ein Verhalten als „gut" derart erkennt und erlebt, daß sein Gefühl, sein Herz von dem Wert dieses Verhaltens ergriffen wird, der erlebt es eben damit als sein-sollend, als ihn innerlich verpflichtend. Meint er noch eines darüber hinausliegenden Verpflichtungsgrundes, einer sogenannten „Sanktion" des Sittengesetzes zu bedürfen, so könnte die ja nur in einem anderen Wert oder Unwert, z. B. in einer erhofften, diesseitigen oder jenseitigen Belohnung oder Bestrafung liegen. Wenn ihn nur die Aussicht darauf durch Hoffnung oder Furcht bestimmen kann, der Stimme seines Gewissens, also seines sittlichen Wertbewußtseins zu folgen, so verrät er damit, daß er den sittlichen Wert noch nicht als Selbstwert (d. h. als etwas in sich Wertvolles) zu erleben und zu schätzen vermag, sondern nur als abgeleiteten, d. h.

als Mittel zum Zweck seines persönlichen Wohlergehens, daß er also noch ein unversittlichter Mensch ist. Nur der ist als Mensch von wirklich sittlicher Gesinnung anzusprechen, der den absoluten Wert und eben damit die Verpflichtungskraft des Guten und des mit dem sittlichen Wert gegebenen — in seinem Sinn enthaltenen — „kategorischen Imperativs" unmittelbar als etwas in sich Einleuchtendes fühlt und danach sein Leben und Verhalten einzurichten „immer strebend" sich bemüht. Diese innere Verfassung meinte Kant mit dem Begriff der „Autonomie". Und weil er diese schätzte, hat er auch die Unabhängigkeit der Sittlichkeit und damit von der Religion bzw. Theologie und Metaphysik proklamiert. Das ging nicht aus Religionsfeindschaft hervor — vielmehr glaubt Kant, daß der sittlich strebende Mensch mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zum Glauben an einen die sittliche Weltordnung, und besonders den Ausgleich zwischen Tugend und Glück, verwirklichenden persönlichen Gott kommen werde —, aber er hatte klar erkannt, daß „gut" gleichbedeutend sei mit „sein-sollend", „innerlich-verpflichtend", und daß deshalb das Sittliche einer besonderen „Sanktion" durch die Religion nicht bedürfe. Aus dem Ausdruck „Sittengesetz" aber auf einen göttlichen Gesetz g e b e r schließen wollen, wäre ein Beweisversuch aus bloßen Worten. Er erweist sich als eitel, wenn man das Phänomen, von dem er ausgeht, statt mit „Erleben des Sittengesetzes" mit „Erleben sittlicher Werte" bezeichnet.

Lesefrüchte

Gedanken Kierkegaards

Der dänische Theologe Sören Kierkegaard (1813—1855) übt schon seit einiger Zeit auf unsere evangelische Theologie einen sehr tiefgehenden Einfluß. Die sog. „dialektische Theologie" eines Karl Barth, Gogarten, Brunner u. a. ist wesentlich durch ihn bestimmt. (Vgl. mein mit Anders Gemmer verfaßtes Buch „Kierkegaard und Barth", Stuttgart, Strecker u. Schröder.)

Hauptgewicht legt Kierkegaard darauf, das Christentum, wie er es versteht, mit aller Schärfe zu trennen von allem verwässerten und verweltlichten Christentum, wie es die Kirchen, besonders die mit dem Staat eng verknüpften Kirchen verträten.

Nicht minder betont er den paradoxen, absurden Charakter des echten christlichen Glaubens. Er läßt sich nicht vernünftig begründen oder rechtfertigen, ja, er muß der Vernunft als in sich widersprechend („dialektisch") und somit als ein Ärgernis erscheinen. —

Der Einfluß Kierkegaards zeigt sich neuerdings aber auch in unserer Philosophie, so bei Heidegger (s. S. 41) und Heinemann (S. 28). Es ist das wohl begreiflich. Denn Kierkegaard ist (bei aller Religiosität) ein ausgeprägt philosophischer Denker, in dessen Schriften auch das Philosophische sehr stark vorwaltet. Wenn man z. B. in den folgenden Stellen den Begriff „Gott" durch den des sittlichen Ideals ersetzt, so wird man das meiste ohne weiteres vom Standpunkte der Wertphilosophie aus anerkennen können.

Wir geben hier einige seiner Grundgedanken wieder, besonders solche, die auch bei Heidegger sich wirksam erweisen. Wir beschränken uns dabei auf zwei Schriften: „Der Begriff der Angst" (1844) und „Die Krankheit zum Tode" (1849).

(Kierkegaards Gesammelte Werke, verlegt von Diederichs, Jena, Band V und VIII. Die Zitate aus der Schrift über die „Angst" sind durch ein A kenntlichgemacht.)

I. D a s e i g e n t l i c h e „S e l b s t".

1. Das (eigentliche) „S e l b s t" ist die bewußte Synthese (Verschmelzung) von Unendlichkeit und Endlichkeit.

Jeder Mensch hat die Aufgabe, ein „Selbst" zu werden, was nur durch das Verhältnis zu Gott geschehen kann.

Ein Selbst werden, heißt konkret werden. Wird das Selbst nicht ein Selbst, so ist es „v e r z w e i f e l t" (26 f. u. 30).

2. Ein „Selbst" ist das, wonach in der „Welt" am wenigsten gefragt wird und von dessen Besitz sich etwas merken zu lassen das Allergefährlichste ist. Das w i r k l i c h

Gefährliche und Schlimmste, sich selbst zu verlieren, kann in der Welt so still hingehen, als wäre es nichts. Kein Verlust kann so still hingehen; jeden andern Verlust, wenn man einen Arm, ein Bein, fünf Taler, ein Weib usw. verliert, den merkt man doch! (29f.)

3. Was man „die Welt" nennt, besteht aus lauter Menschen, die sich sozusagen der Welt verschreiben. Sie gebrauchen ihre Gaben, sammeln Geld, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug usw., werden vielleicht in der Geschichte genannt, aber sie haben im geistigen Sinn kein „Selbst", kein Selbst, um dessen willen sie alles wagen könnten, kein Selbst vor Gott, wie selbstisch sie auch sein mögen (32).

4. Der Fatalist ist verzweifelt, hat Gott und damit sein Selbst verloren; denn wer keinen Gott hat, hat auch kein Selbst, oder — was dasselbe bedeutet — sein Gott ist die Notwendigkeit. Wie nämlich für Gott alles möglich ist, so bedeutet Gott das, daß alles möglich ist . . . Die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atmen ist (37).

5. Welch unendliche Realität bekommt das Selbst, wenn es sich bewußt wird, daß es vor Gott da ist; wenn es ein menschliches Selbst wird, dessen Maßstab Gott ist.

Der Heide und der natürliche Mensch haben das nur menschliche Selbst zum Maßstab (der Christ das göttliche Selbst).

Das Selbst potenziert sich je nach dem Maßstab für das Selbst, wird unendlich, wenn Gott der Maßstab ist. Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott . . .

Gott ist nicht etwas Äußeres, wie etwa ein Polizeibeamter (76ff.).

II. Der Einzelne.

1. Das Christentum lehrt, daß dieser einzelne Mensch und so jeder einzelne Mensch, was er sonst auch sein mag, Mann, Frau, Dienstmädchen, Minister, Kaufmann, Barbier, Student usw., daß dieser einzelne Mensch vor Gott da ist; dieser einzelne Mensch, der vielleicht stolz sein würde, wenn er in seinem Leben einmal mit dem Könige geredet hätte ... Dieser Mensch ist vor Gott da, kann jeden Augenblick mit Gott reden und sicher sein, von ihm gehört zu werden (82).

2. Das Ethische operiert wesentlich mit der von der Spekulation übersehenen Kategorie: Einzelheit (117).

Der Begriff der Sünde und der Schuld setzt den einzelnen eben als einzelnen (A 95).

3. Der Drang nach Einsamkeit ist ein Zeichen davon, daß doch Geist in einem Menschen ist, und der Maßstab dafür, was von Geist in ihm ist. „Die nur schwatzenden Un- und Mitmenschen" fühlen so wenig Drang zur Einsamkeit, daß sie wie die Gesellschaftsvögel sogleich sterben, wenn sie bloß einen Augenblick allein sein sollen (62).

III. Geist und Geistlosigkeit.

1. Jede Existenz, die unter der Bestimmung „Geist" steht . . . hat wesentlich Konsequenz in sich und Konsequenz in etwas Höheren, wenigstens in einer Idee . . . Der Glaubende, der also in der Konsequenz der Guten ruht und sein Leben darin hat, fürchtet auch die geringste Sünde unendlich; denn er hat unendlich viel zu verlieren (104 f.).

2. Die Sache verhält sich so, daß der Mensch im Geistigen „mit den Jahren" nicht ohne weiteres zu etwas kommt (diese Kategorie ist gerade der ärgste Gegensatz zum „Geist"), daß es dagegen leicht geschieht, daß er mit den Jahren etwas verliert, nämlich das bißchen Leidenschaft, Gefühl und Phantasie, das bißchen Innerlichkeit, das man hatte, und geht ohne weiteres auf die Trivialität ein, sich „aufs Leben zu verstehen" (57).

3. Mangel an Unendlichkeit ist „verzweifelt", ist „Begrenztheit", „Borniertheit" (30).

4. Spießbürgerlichkeit ist Geistlosigkeit; Determinismus und Fatalismus ist Verzweiflung am Geist. Aber Geistlosigkeit ist auch Verzweiflung, der Spießbürgerlichkeit fehlt alles Geistige . . . so fehlt so die Möglichkeit, auf Gott aufmerksam zu werden (38).

5. Die Verlorenheit der Geistlosigkeit ist das Entsetzlichste von allem; das Unglück ist eben, daß die Geistlosigkeit ein Verhältnis zum Gesetz hat; und dieses ist nichts.

Darum kann die Geistlosigkeit bis zu einem gewissen Grade den ganzen Gehalt des Geistes sich aneignen, aber wohlgemerkt nicht als Geist, sondern als Spielerei, Gallimathias, Phrase usw. Sie kann sich die Wahrheit aneignen, aber wohlgemerkt nicht als Wahrheit, sondern als Geschwätz und Stadtklatsch . . . Die Geistlosigkeit kann dasselbe sagen, wie der reichste Geist gesagt hat, nur sagt sie es nicht kraft des Geistes. Der Geistlose ist eine Sprechmaschine geworden; warum sollte er nicht ebensogut ein philosophisches Geschwätz wie ein Glaubensbekenntnis oder ein politisches Rezitativ auswendig lernen können?

In der Geistlosigkeit ist keine Angst; dazu ist sie zu glücklich, zu selbstzufrieden, zu geistlos . . . Freilich die Angst — wartet nur (A 91 ff.).

IV. Die Angst.

1. Die Angst kann man mit dem Schwindel vergleichen. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindlig . . . So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit, indem der Geist die Synthese (von Endlich und Unendlich) setzen will, in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten (A 57). In dem Nichts der Angst stellt sich die Freiheit sich selber vor die Augen (A 73).

2. Das „Nichts" ist der Gegenstand der Angst (A 57). Die Angst und Nichts entsprechen einander beständig. Sobald die Wirklichkeit der Freiheit und des Geistes gesetzt ist, ist die Angst aufgehoben (A 93).

3. Die Ewigkeit will man nicht ernsthaft denken; man hat Angst vor ihr, und die Angst verfällt auf hundert Ausflüchte (A 153).

4. Wäre der Mensch ein Tier oder ein Engel, so würde er nicht in Angst kommen. Nun aber ist er eine Synthese, und insofern kann er sich ängsten, und je tiefer er sich ängstet, desto größer ist der Mensch. Diese Angst bezieht sich nicht auf etwas Äußerliches, sondern der Mensch selbst bringt die Angst hervor . . .

5. Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst der, welcher durch die Möglichkeit gebildet wurde, ist nach seiner Unendlichkeit gebildet. Die Möglichkeit ist darum die schwerste aller Kategorien . . . In der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen wurde, der hat das Schreckliche so gut erfaßt als das Angenehme (A 156 f.).

V. Verzweiflung und Glaube.

1. Verzweifeln heißt das Ewige verlieren (49).

2. Die Verzweiflung, die den Durchgang zum Glauben bildet, geschieht auch vermöge des Ewigen; vermöge des Ewigen hat das Selbst Mut dazu, sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen. Im „Trotz" will es dagegen nicht damit beginnen, daß es sich selbst aufgibt, sondern will sich selbst behaupten (65 f.).

3. „Glaube" ist, daß sich das Selbst, indem es selbst ist und sein will, durchsichtig auf Gott gründet (79).

Jeder Mensch ist für Gott durchsichtig, dies zeigt das Gewissen (121).

4. „Sünde" ist: daß man vor Gott — verzweifelt — nicht man selbst sein will (Schwäche), oder daß man vor Gott — verzweifelt — man selbst sein will (Trotz).

5. Sünde ist nicht die Wildheit des Fleisches und Blutes, sondern die Zustimmung des Geistes dazu.

6. Der Gegensatz zur Sünde ist nicht die Tugend, sondern der Glaube (78 f.).

7. Wenn der Mensch bis zum äußersten gebracht ist, so daß es — menschlich gesprochen — keine Möglichkeit mehr gibt, da gilt es, ob er glauben will, daß für Gott alles möglich ist. Dies ist aber ganz die Formel für: den Verstand verlieren. „Glauben" bedeutet eben: den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen (35).

VI. Die Paradoxie des Christentums.

1. Das Christentum macht einen Riesenschritt in das Absurde („Paradoxie") hinein und damit in das „Ärgernis".

Es ist außerordentlich dumm, das Christentum zu „verteidigen". Es verrät wenig Menschenkenntnis, wenn man das Christliche zu etwas so Kümmerlichem macht, das

am Ende durch eine Verteidigung gerettet werden konnte... Etwas verteidigen heißt immer es diskreditieren... Wer das Christentum verteidigt, hat nie daran geglaubt. Glaubt er, so ist die Begeisterung seines Glaubens nicht eine Verteidigung, nein, sie ist Angriff und Sieg (84).

2. Wenn man die Dichtung des Heidentums von den Göttern menschliche Verrücktheit nennen will, so ist das Christentum eine verrückte Erfindung Gottes. Auf eine solche Lehre konnte nur ein Gott verfallen, der den Verstand verloren hat. So muß ein Mensch urteilen, der seinen Verstand noch behalten hat (123).

3. Daß der unendliche Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch besteht, darin liegt die Möglichkeit des Ärgernisses, die sich nicht entfernen läßt...

Das Wort: Selig, wer sich nicht an mir ärgert, gehört zur Verkündigung von Christo...

Wer sich nämlich nicht ärgert, der betet glaubend an (125 f.).

VII. Zeitlichkeit und Ewigkeit. Der „Augenblick".

1. Der Mensch ist eine Synthese von Seele und Leib; er ist aber zugleich eine Synthese des Zeitlichen und Ewigen... In der ersteren sind Seele und Leib die beiden Momente der Synthese, der Geist das dritte, doch so, daß von einer Synthese eigentlich erst die Rede sein kann, wenn der Geist gesetzt ist. Die andere Synthese hat nur zwei Momente: das Zeitliche und das Ewige. Wo ist nun das Dritte?... Im „Augenblick" (A 801).

2. Der „Augenblick" bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat... Das Ewige bezeichnet auch dieses Gegenwärtige.

Will man nun den „Augenblick" verwenden, und ihn die rein abstrakte Ausschließung des Vergangenen und Zukünftigen und so das Gegenwärtige bezeichnen lassen, so ist gerade dieses nicht; denn das rein abstrakt gedachte Zwischenmoment zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen ist überhaupt nicht. So aber tritt klar hervor, daß der „Augenblick" nicht eine bloße Bestimmung der Zeit ist; denn die Bestimmung der Zeit ist, vorbeizugehen... Soll dagegen die Zeit und die Ewigkeit sich berühren, so kann dies nur in der Zeit geschehen — und nun stehen wir vor dem „Augenblick"...

So verstanden, ist der „Augenblick" nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit. Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in die Zeit, ihr erster Versuch, die Zeit gleichsam zum Stehen zu bringen (A 83 ff.).

3. Das scheinbar ruhige Bestehen der Natur hat seinen Grund darin, daß die Zeit gar keine Bedeutung für sie hat. Erst mit dem „Augenblick" beginnt die Geschichte... Der „Augenblick" ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt... Das Zukünftige ist das Inkognito, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehung zu der Zeit unterhalten will (das zukünftige Leben = das ewige Leben)... Die „Fülle der Zeit" ist der Augenblick als das Ewige (A 85 ff.).

Aussprache

I. Sinn der „Aussprache".

Sehr geehrter Herr Professor! Als neu hinzugetretener Leser von Philosophie und Leben stoße ich beim Durcharbeiten der bereits erschienenen Hefte des Jahrgangs 1929 auch auf das Bekenntnis S. 23.

Darf ich Sie bitten, die Einsenderin auf das Buch von Borchert, Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu, erschienen bei Wollermann in Braunschweig, hinzuweisen? Ist sie, wie die Einsendung vermuten läßt, eine wahrheitliebende und wahrheitsuchende Seele und hält sie es deshalb auch mit dem Ausspruch Friedrichs des Großen: Ich suche die Wahrheit und nur die Wahrheit allein, so wird ihr das Buch in diesem

Bestreben wesentliche Dienste leisten. Sie wird daraus ersehen, daß die Evangelien über Christus keine Märchen, sondern lautere Wahrheit enthalten. Christus selbst sagt ja: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Das ist und bleibt zu allen Zeiten das Kriterium seiner Lehre.

Zum Nachdenken empfehle ich ihr noch den Wartburgspruch: Der Glaub' ist ein gar neuer Sinn, weit über die fünf Sinne hin. Justizinspektor S.

Sehr geehrter Herr! Für Ihren Hinweis, den ich gern der Verfasserin des „Bekenntnisses" zuleiten werde, danke ich Ihnen verbindlichst. Darin sehe ich gerade eine Hauptaufgabe unserer Zeitschrift, daß sie eine ganz offene, vertrauensvolle Aussprache der verschiedensten Richtungen unter unseren Volksgenossen ermöglicht und so beiträgt, Menschen in gegenseitige verstehende und fördernde Berührung zu bringen, die sonst völlig getrennt bleiben würden. A. M.

II. „Vernunftehe."

Mein liebes Fräulein! Diesen Brief zu schreiben, wird mir aus vielerlei Gründen schwer. Einer davon ist dieser, den Sie ja selbst nennen: Ihnen auf Ihren leidenschaftlichen Notschrei das Richtige zu antworten, das vermag kein Außenstehender, und wenn er sich noch so sehr in Ihre Seele hineinversetzte. Die letzten Gründe und Beweggründe seines Ichs in Rechnung zu stellen, das gelingt — vielleicht — dem Ich, aber nie einem anderen.

Trotzdem kann ich Ihnen sagen, was ich dazu meine. Ich meine, Sie sollten eine „Vernunftehe" eingehen, wenn Sie Gelegenheit dazu finden. Nachdem Sie das große Glück hatten, ausprobieren zu dürfen, ob Sie in freiem Schaffen und Studium Befriedigung fänden, dies aber nicht der Fall ist, so scheint es mir das beste, daraus ruhig die Konsequenzen zu ziehen. Wenn Sie erkennen, daß nur die Ehe Sie befriedigt, so gehen Sie eben in die Ehe.[1]) Es muß freilich ein Mann sein, den Sie achten können; es muß aber keiner sein, den Sie lieben, d. h. so lieben, wie Sie jetzt dies Wort verstehen. Vielleicht tritt dies höchste Glück später einmal still und unvermerkt zu Ihnen und Ihrem Lebensgefährten, wenn Sie beide es sich verdienen, aber rechnen darf man nicht darauf. Sondern sich klar und mutig sagen: ich will mit einem geachteten Manne eine Vernunftehe schließen.

Ist Ihnen übrigens der Gedanke noch nie gekommen, daß Tausende von Mädchen n i c h t s haben? Ihnen scheint es nur selbstverständlich, daß Sie a l l e s haben. Liebes Kind, meinen Sie nicht, ein Dreiviertel-Glück sei viel, es sei auf jeden Fall schon mehr als ein halbes oder Einviertel-Glück. Wenn Sie hungrig sind, würden Sie wohl auch lieber ein g a n z e s Brot haben; Sie würden aber gewiß das halbe nicht zurückweisen, nur weil es kein ganzes ist.

Im übrigen besitzen Sie doch immer noch die Möglichkeit — und gerade die ganze Frau, als die Sie sich fühlen, bringt es am ehesten fertig —, sich aus dem halben ein ganzes Glück zu zimmern. Durch Steigerung Ihrer und Ihres Mannes Qualitäten, durch Schaffen eines schönen Heims, eines weiblichen Wirkungskreises, kurz, durch ein lebendiges Leben. Wem solche Möglichkeiten vorschweben, der wird auch in einer Vernunftehe glücklich, vielleicht sehr glücklich werden können.

Wem aber Auswege vorschweben wie Ihnen: von einem Mann zwar Heim, Stellung und Versorgung anzunehmen, wenn aber einmal „der Rechte" kommt, den Mann zu betrügen — — ich glaube nicht, daß jemand auf diesem Wege glücklich werden wird. Denn Sie werden immer dasitzen und über d a s höchst ungehalten brüten, was Sie n i c h t haben; Sie werden immer dasitzen und warten, ob nicht „der Rechte" kommt und nie einmal bei sich anfragen: bin denn i c h die Rechte für meinen Mann,

---

[1]) Erwähnt sei hier ein Bekenntnis von T h o m a s M a n n in Keyserlings „Ehebuch", S. 220: „Hegel hat gesagt, der sittlichste Weg zur Ehe sei der, bei dem zuerst der Entschluß zur Verehelichung bestehe, und dieser dann schließlich die Neigung zur Folge habe, so daß bei der Verheiratung beides vereinigt sei. Ich habe das mit Vergnügen gelesen, denn es war mein Fall, und zweifellos ist er sehr häufig." Der Herausgeber.

mache ich ihn ganz glücklich, tue ich alles, um aus mir einen rechten, einen vornehmen Menschen zu machen?

Denn, mein Kind, Ihre ganze Denkweise in der Sache kommt mir nicht vornehm vor. (Wir wollen doch den Mut haben, ehrlich miteinander zu reden!) Da ist nichts als Habenwollen, Alles-Habenwollen und noch nicht einmal das Bewußtsein, ehrlich für das Empfangene seinen Teil wiedergeben zu sollen, wie Sie es für jedes Pfund Salz tun, das Sie im Laden kaufen. Vielleicht antworten Sie, man dürfe die Ehe nicht mit einem Geschäft vergleichen. Ich aber halte es für durchaus sittlich, bei einem geachteten Manne zu überdenken, was er in die Wagschale legt und was ich hineinlege und ob es mir zu einer Ehe genügt (d. h. zu einer gegenseitigen Abmachung; wenn man will, kann man es auch „Geschäft" nennen). Nicht, daß die Ehe ein solches Geschäft ist, macht sie unethisch, sondern wenn sie ein unehrliches Geschäft ist. Ihre Vorbehalte für die Zukunft erst machen das Geschäft unsittlich, ja gemein. Nur genießen wollen, nur haben wollen, ist immer unvornehm. Wenn ein Mann Ihnen eine soziale und pekuniär günstige Stellung bietet, so ist das gerade für Sie eine solch notwendige Lebensbedingung, daß Sie nicht das, was Sie dafür geben, beschnipseln und verkleinern dürfen nach allen Seiten. Sie behaupten doch immer, eine Entweder-Oder-Natur zu sein. So zeigen Sie das doch bei Dingen, auf die es ankommt. Entweder Sie sagen dem Mann nein oder Sie sagen ihm ja. Wenn Sie aber ja sagen, so haben Sie den Mut und die Größe, ganz ja zu sagen, unter Ihr Leben einen Strich zu machen und das neue Leben mit gutem und reinem Willen zu beginnen. Das wäre dann nichts weiter, als so viel wiedergeben, als man geschenkt bekommt. Ich freilich habe das Bedürfnis, immer mehr zu geben, als ich empfange, nicht krämerhaft zu zählen, abzuwägen und zurückzubehalten. Aber ich gebe Ihnen ruhig zu: das ist keine sittliche Forderung, sondern eine Eigenschaft leidenschaftlicher und das Ganze liebender Seelen und daß man zu diesem Mehr niemand verpflichten kann. Ich sprach Ihnen nur davon, da ich auch in Ihnen eine leidenschaftliche, dem Ganzen zustrebende Seele vermute, die mit diesem, nur ans Ich denkenden, unvornehmen Zu-wenig-geben auf Irrwege gekommen ist.

Sie sprechen soviel von echter Weiblichkeit. Ästhetisch sein oder aussehen ist gewiß schön und auch weiblich, und in der Tat sehen emanzipierte Frauen manchmal unschön aus und sind manchmal auch unweiblich. Liebes, kleines Töchterchen, denken Sie aber immer zuerst an den Menschen in sich, tun Sie immer zuerst, was wahrhaft menschlich ist, dann wird es sicher auch weiblich sein. —

Sie fühlen bitter die Tragödie der Alternden. Mancher würde Ihnen lachend Ihre 23 Jahre vorhalten, aber ich verstehe, daß Sie recht haben. Doch meinen Sie denn, alle andern Menschen würden diese Tragödie nicht auch erleben? Diese Tragödie wird Sie nie mehr verlassen. Und wenn Sie 70 Jahre sein werden, wird sie noch schwerer auf Ihnen lasten als jetzt; denn die Sechzigjährige fühlte sich noch frisch, die zehn Jahre aber haben ihr mehr genommen als Ihnen der Abschnitt vom 20. zum 30. Jahr. Die Schwere besteht ja anfangs nur darin, daß man im äußeren Leben von der Jugend verdrängt wird; später wird es noch bitterer, indem der eigene Leib altert und die junge, ewig junge Seele verdrängt. Und man sieht zu und kann es nicht ändern.

Wehe, wenn man sich nicht rechtzeitig in der Jugend ein neues Wirkungsfeld schafft und wird doch unabwendbar vom alten vertrieben! Ein neues Wirkungsfeld für das Mädchen ist entweder die Ehe oder außereheliche Arbeit. Da letztere Ihnen nicht genügt, was ist selbstverständlicher, als daß Sie sich verehelichen? Und wenn Sie dazu nicht das Vollkommenste finden, aber weder die Kraft noch die Zukunftshoffnung haben weiter zu warten, so wählen Sie eben von dem, was Ihnen zur Verfügung steht, das Vollkommenste aus. Nur anständig muß es von beiden Seiten sein; darunter verstehe ich nicht so sehr bürgerliche Anständigkeit und Standesgemäßheit, sondern daß es geschehe ohne Betrug, mit ganzem Willen, das Beste aus der Ehe zu machen. Sonst wird die Sache schmutzig und macht die Beteiligten sicher unglücklich.

Sie wollen von mir hören und meinen 23 Jahren. Kind, warum soll ich Selbstverständlichkeiten sagen. Natürlich fühlte ich mich als Weib, natürlich litt ich daran so gut wie unter der Tragödie des Alterns. Unter der Schwere all des äußeren und inneren Zwiespalts, unter dem Suchen nach einem Platz für mich im Leben, dem Hin-

und Hergezogenwerden von vielerlei Begabungen, Neigungen, Wollen, Nichtkönnen, nur Halbkönnen. Aber ich hielt mich doch fern davon, dem Geschlechtlichen in mir eine solch große Rolle zu erlauben, daß es mich zu keiner erfolgreichen Arbeit, zu keiner gedanklichen Durchdringung anderer Gebiete kommen ließ. Dazu war mein inneres Herrenbewußtsein doch zu stark. Herr sein wollte ich; nicht nur bei meiner künstlerischen Arbeit, die zu Herrschaft über Technik und inhaltliche Fülle sich durchkämpfen muß; nicht nur bei meiner philosophischen Entwicklung, wo das Ordnungsgefühl, das „jedem seinen Platz anweisen", ein immer neues Bewältigen verlangt; Herr sein wollte ich auch über mein Blut.

Hier scheint mir ein Unterschied zwischen Ihrer und meiner Generation zu liegen. Dieses Bedürfnis, nicht Sklave seiner erotischen Triebe zu sein, ist heute seltener. Vielleicht, weil in „christlichen" Kreisen das Erotische n i c h t s sein sollte, ist es jetzt a l l e s geworden. Jeder junge Mensch betrachtet es als das Zentrum, um das sich seine Gedanken drehen, und er kommt sich noch erstaunlich fortgeschritten dabei vor. Das frühere Verschweigen alles Geschlechtlichen war sicher falsch. Ob aber das ungenierte Drauflosreden heute das Richtige ist? Nicht zum Neinsagen bin ich gekommen, wie Sie schreiben. Ich habe unter schweren seelischen Kämpfen die „christliche" Beschmutzung von Leib und Geschlechtlichem abgestreift. Aber wenn der Mensch irgendeinen festen Halt gewinnen will für sein Leben, dann muß er eben den Mut und die Klarheit erringen, zu einigem Nein zu sagen. —

Dieser Brief ist nicht geschrieben, um Ihnen wehe zu tun, sondern um Ihnen gut zu tun. Ist dies nicht g l e i c h möglich, so nach ein paar Tagen, ein paar Monaten, vielleicht erst nach Jahren. Es hängt von Ihnen ab. Und meine Liebe für Sie wäre froh, wenn es nur ein paar kurze Stunden des Nachdenkens bedürfte, oder eines stillen Abends in Ihrem Zimmer. Sie lieben die Wahrheit, also haben Sie auch den Mut dazu!

P. M.-P.

III. Nochmals das Problem des Dilettantismus (vgl. Heft 12, Dezember 1929, S. 361 ff.).

Auch zu Köhlers Kritik meines Aufsatzes „Der Dilettantismus und seine Beziehung zu Wissenschaft und Philosophie" (Heft 1, Januar 1929) ein paar kurze Bemerkungen:

1. K. wendet dem Sinne nach gegen meine Definition des Dilettantismus[1]), die er (wie leider auch den übrigen Inhalt meines Aufsatzes) ungenau wiedergibt, ein, daß man Männer wie z. B. Robert Mayer, Franz Schubert, Stephenson, Faraday, E. v. Hartmann u. a. nicht wohl Dilettanten nennen kann, obwohl jeder von ihnen als „Outsider" seines Gebietes begonnen, aber schließlich doch Großes geleistet hat, vielleicht sogar Besseres als mancher „Fachmann". — Ich erwidere, daß die Genannten dann eben nicht mehr als „Dilettanten" angesprochen werden dürfen, mögen die „Zünftigen" sie auch geringschätzig als solche bezeichnet haben. Also nicht die von mir gegebene Definition ist im Hinblick auf die genannten Fälle falsch, sondern es liegt mit Bezug auf diese eine unstatthafte Gebrauchsweise des Wortes „Dilettant" vor, die nicht die meinige ist.

2. K. schreibt: „Es ist ja allerdings wahrscheinlicher, daß der Fachmann, als daß der Dilettant auf einem Gebiete Ersprießliches leistet, und zwar vor allem wegen des Unterschiedes in ihrer Fähigkeit, die Methoden der betreffenden Wissenschaft zu handhaben. Aber im Grunde genommen ist nicht die Methode, sondern das mit ihrer Hilfe erreichte Ziel für die Beurteilung maßgebend. Das Ziel und Ergebnis ist der ausreichend begründete Nachweis für die Richtigkeit einer Behauptung. Es kommt daher für die Berechtigung zu wissenschaftlicher Schöpferarbeit nicht auf einen Vergleich der Methoden, sondern auf jenen der Ergebnisse an, die von den verschiedenen Ausgangspunkten und Grundanschauungen abhängen." Das klingt auf den ersten Blick sehr

---

[1]) Dilettantismus war von mir definiert worden als „eine Art von Liebhabertum, vornehmlich auf dem Gebiete der freien Künste und Wissenschaften, das nicht den Anspruch erhebt, auf den genannten Gebieten w i r k l i c h (d. h. im höchsten, eigentlichen Sinne) Schöpferisches leisten zu wollen". K. läßt das in diesem Zusammenhange wichtige „w i r k l i c h" weg. Dadurch bekommt der Satz einen anderen Sinn, den ich nicht verantworten kann. —

plausibel, vorausgesetzt nur, daß man dabei den populären Begriff der Methode zugrundelegt, demgemäß Zielpunkt (die zu lösende Aufgabe) und Ausgangspunkt der Erkenntnisarbeit (Grundanschauung, Standpunkt) für das jeweilige Erkenntnisverfahren nur richtungbestimmend sind, zu diesem also ein mehr oder weniger Äußerliches bilden. Der wissenschaftliche (strengere) Begriff der Methode ist ein anderer. In Wissenschaft und wissenschaftlich ernstzunehmender Philosophie bedeutet jede wirklich brauchbare Methode, die als Arbeitsmethode verwendet wird, ein schöpferisches Prinzip, in dem als solchem wesentlich Ausgangs- und Zielpunkt „mitgesetzt" sind. Daher die Unmöglichkeit, wissenschaftliche Ergebnisse von den zugehörigen Methoden, mit deren Hilfe sie gewonnen sind, und von der durch den gewählten Standpunkt bedingten Grundeinstellung rein abzutrennen, ein Umstand, der bekanntlich jeden Popularisierungsversuch der Wissenschaft unzulänglich erscheinen läßt, sobald er sich damit begnügt, bloß Ergebnisse oder Resultate mitzuteilen, ohne auf die Art ihrer Gewinnung auch nur kurz einzugehen. Es muß also dabei bleiben, daß die Methode, verstanden als wissenschaftliche, das Entscheidende in Wissenschaft und Philosophie ist, wenn auch deshalb die Ergebnisse, die durch sie erzielt worden sind, ohne Überschätzung wahrlich nicht gering veranschlagt werden sollen. Zu „Ergebnissen" gelangt ja auch das nicht immer methodisch verfahrende vorwissenschaftliche Denken des alltäglichen Lebens. Es ist der unvergleichliche Vorzug der Wissenschaft, daß diese das stets streng methodisch tut, was im Leben nur gelegentlich geschieht.

3. Der von K. beliebte Vergleich der ernsten wissenschaftlichen Forscherarbeit mit dem pedantischen, methodisch geschulten Beckmessertum ist ungerecht und stammt wohl aus Ressentiment. Andererseits dürfte der Vergleich des „gottbegnadeten Dilletanten", dem der gelehrte Beckmesser immer weichen müsse (?), mit dessen Antipoden Stolzing, dem erstgenannten zu viel Ehre antun. „Genie ist Arbeit" hat einmal kein Geringerer als Beethoven gesagt.

Dr. G. Klamp-Bremen.

IV. Über das logische Paradoxon des Zeno (vgl. 1929 H. 12, S. 364 f.).

Antwort auf die Behauptungen des Herrn Schwanzer:

1. Komplizität und Simplizität sind relative Begriffe. Von den griechischen Denkern über das Mittelalter bis zur Gegenwart waren logische Paradoxa Gegenstand eifrigster Forschung, die bedeutendsten Philosophen und Mathematiker haben sie zu ergründen gesucht, bis es Dr. Urbach gelang, die Wurzel dieser Dilemmen restlos zu lösen. Ich glaube daher entgegen der Ansicht Schwanzers behaupten zu können, daß Ursprung und Lösung derartiger Probleme nicht durch Simplizität zutage treten.

2. Herr Schwanzer versucht mathematisch zu beweisen, daß A. beim zweiten Kilometer S. erreicht. Dazu bedarf es keines Beweises, dies zeigt uns die unmittelbare Wahrnehmung. Zu beweisen ist nur, wieso man, von einem einwandfreien Ursprung ausgehend, auf logisch einwandfreiem Weg zu einem mit der Wirklichkeit und unseren Erfahrungen in Widerspruch stehenden Resultat gelangt, und mit diesem Beweis hat sich Herr Schwanzer überhaupt nicht beschäftigt.

3. Die Voraussetzung aller logischen Paradoxa ist, daß Ausgangspunkt und der Weg genau eingehalten werden. Herr Schwanzer weicht von diesen Gegebenheiten ab, indem er „der Anschaulichkeit halber" eine unendliche Reihe durch Verdoppelung des letzten Gliedes endlich macht.

4. Und was wird durch diese willkürlich endlich gemachte Reihe bewiesen?, daß

a) zwei beliebig benachbarte Glieder sich verhalten wie 1 : 2, d. h. die Raumstrecken verhalten sich wie 1 : 2, was gegeben ist!

b) Zwei korrespondierende Glieder verhalten sich in gleichen Zeitstrecken wie 1 : 2, d. h. daß A. doppelt so schnell läuft wie S., was ebenfalls gegeben ist,

c) daß die Summe der beiden Reihen sich verhält wie 1 : 2, und zwar nur unter der Voraussetzung, daß die Vorgabe an S. von einem Kilometer nicht berücksichtigt und auf diese Weise die Gegebenheit willkürlich variiert wird. Dadurch wird uns wieder bewiesen, daß die Schnelligkeiten von S. und A. sich verhalten wie 1 : 2, was nicht zu beweisen war, sondern gegeben ist.

5. Weder A. noch S. ist der wirkliche Treffpunkt beider, sondern beide liegen vor dem, auf diese Weise niemals erreichbaren zweiten Kilometer.

Friedrich Neuburg, Leitmeritz.

Eine weitere Zuschrift.

Die Ausführungen von Herrn Neuburg (Jahrg. 1929, S. 212ff.) und von Herrn Schwanzer (Jahrg. 1929, S. 364f.) sind beide nicht ganz befriedigend. Neuburgs Auffassung von der Summierung einer unendlichen Reihe ist falsch und Schwanzer deckt das eigentliche Sophisma nicht auf.

Der Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte ist ein in der Zeit sich abspielender und vollendender Vorgang. Zeno aber hebt von vorneherein die Zeitlichkeit des Vorganges auf, indem er von den beiden wesentlichen Merkmalen der Zeit, dem Nacheinander und der Dauer, die Dauer einfach fallen läßt. Denn er berücksichtigt überhaupt nicht die Zeiten zur Zurücklegung der einzelnen Strecken. Dadurch aber nimmt Zeno dem Nacheinander seinen Zeitcharakter und behält nur seine logische Form, die in einer unbegrenzt fortsetzbaren Folge (sukzessive Synthesis) besteht. Denn die über die Geschwindigkeit von Achilles und der Schildkröte getroffene Festsetzung fungiert nunmehr lediglich als die identische logische Forderung, zu der am Anfang zwischen Achilles und der Schildkröte liegende Strecke fortgesetzt eine im Verhältnis der Geschwindigkeit kleinere Strecke hinzuzufügen. Die Aufeinanderfolge der Strecken ist somit nicht mehr die zeitliche der Abfolge, sondern die rein logische der geometrischen Reihe. Die von Zeno bewiesene Unvollendbarkeit des gliedweisen Fortschritts innerhalb der Reihe hat also auch nicht zeitlichen, sondern logischen Sinn. Sie bedeutet nämlich die Konstanz des logischen Verknüpfungsgesetzes, vermöge dessen jedes Glied der Reihe das vorangehende als seine logische Prämisse, das nachfolgende als seine logische Folge fordert. Das Sophisma besteht also darin, daß statt der Zeitfolge eine logische Folge untergeschoben wird und die Unbegrenztheit der letzteren als Unbegrenztheit der ersteren hingestellt wird.

Der von Achilles zurückgelegte Weg ist die Summe einer fallenden, unendlichen, geometrischen Reihe. Die Summe einer unendlichen Reihe ist der Grenzwert, dem die Folge der Partialsummen zustrebt. Es ist ganz falsch, daß man, wie Neuburg meint, „nur unter Vernachlässigung der kleiner als jede angebbare Größe zu einem Endwert kommen" kann (a. a. O. S. 213).

Dr. Friedr. Bungart, Xanten.

Besprechungen

J. Krishnamurti: Zu Füßen des Meisters. Düsseldorf, 1927. E. Piper. 50 S. 6,50 Mark.

Dieses Büchlein ist schon dem Äußeren nach etwas außergewöhnlich; es ist klein wie ein Gebetbuch, kürzer als ein solches und in der Sprache erstaunlich schlicht; dabei ist es schon in 27 Sprachen übersetzt worden! Sein Inhalt macht ebenfalls auf Außergewöhnliches Anspruch: es ist von einem 13jährigen Inder geschrieben und soll diesem vom „Meister" oder „Weltlehrer" oder Christus — wie man ihn nennen will — in persönlicher Unterweisung gegeben worden sein. Jedenfalls ist in ihm mit überaus einfacher, überzeugender Sprache das Tiefste wiedergegeben, was durch Jahrhunderte hindurch Menschen an Lebensweisheit gedacht. Daß es wirkliche Weisheit ist, zeigt sich darin, daß die praktischen Verhaltensregeln dabei modern erscheinen, wie für die Gegenwart erdacht, daß sie in ihrer Wahrheit zeitlos sind, wie alle wirklichen Wahrheiten.

Dr. P.

Wörterbuch d. philos. Begriffe. Von Rud. Eisler. 4. völlig neubearb. Auflage von Karl Roretz. 3 Bände. Berlin, 1929. Mittler & Sohn.

Die Vorzüge des jetzt abgeschlossen vorliegenden monumentalen Werkes sind: klare und deutliche Erklärungen aller in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und eine reiche Fülle sorgfältig ausgewählter Belegstellen aus der gesamten philosophischen Literatur.

Theodor Litt, „Führen oder Wachsenlassen". B. G. Teubner, Leipzig 1929. 3,20 Mark.

Wie der Untertitel der Schrift besagt, gibt Litt in ihr eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems. Er will zu der Besinnung in dem Streit zwischen den Anhängern der „alten" und denen der „neuen" Schule einen Beitrag liefern. Die Darlegung des Verhältnisses des Erzieherwillens zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie die Betrachtung des guten Sinnes des „Wachsenlassens" und des „Führens" sind geeignet, von vorgefaßten Meinungen und Werturteilen zu befreien.

J. H.

Balzli, Hans. Kunst und Wissenschaft des Essens. I. Band: Unsere natürliche Nahrung. Darmstadt, Reichl. 544 S. Geb. 16,— Mark.

Es ist an der Zeit, daß die Ergebnisse der Ernährungsforschung, die in den letzten drei Jahrzehnten zu völlig neuen Erkenntnissen geführt hat, auch in weitere Kreise getragen werden. Dazu ist das vorliegende Werk durch seine wissenschaftlich begründete, aber jedem Laien verständliche Darstellung und seine anregende Sprache hervorragend geeignet. Dieser Band enthält die Grundlagen der neuen Ernährungslehre und weist ihre Bedeutung für Gesundheit, Leistungsfähigkeit, Fortpflanzung und Volkswirtschaft nach.

J. v. D.

Brönner, W. Ergänzungen zur Justiz. Bd. I, Jg. 1927, H. 1: Kriterien des Unrechts; H. 2: Unrecht, von dem nicht die Rede ist. Berlin-Kohlhasenbrück. Fairneß-Verlag. 187 S.

Auf Grund reichen und interessanten Materials aus dem Leben wird der Nachweis geliefert, daß in sehr vielen Fällen der Staat in der Bekämpfung des Unrechts versagt. Es wird dargetan, daß das „versteckte Unrecht" eine Technik, eine Unangreifbarkeit und eine Ausbreitung erreicht hat, die seine Eindämmung als Pflicht erscheinen läßt. Nicht minder erscheine es sittlich geboten, dem unbeabsichtigten Beurteilungsunrecht den Boden abzugraben.

P.

Heim, Karl. Glauben und Leben. Berlin. Furche-Verlag 2. Auflage 1928. 757 S. Geh. 17,— M., geb. 20,— M.

Diese gesammelten Aufsätze und Vorträge des angesehenen Professors der evangelischen Theologie bieten eine gehaltvolle und vielfältig belehrende und anregende Lektüre.

Wentscher, Max. Metaphysik. Sammlung Göschen. Bd. 1005. Walter de Gruyter & Co., Berlin. 1928. 155 S. Geb. 1,50 M.

Den Bahnen, die insbesondere Lotze der neuen Metaphysik gewiesen hat, entspricht es, wenn die vorliegende Untersuchung, anstatt von vagen Begriffskonstruktionen auszugehen, vielmehr in weitestem Maße den Erfahrungsbestand zur Verwertung bringt, diesen jedoch in seiner Totalität, nicht in der Beschränkung auf bloße Einzelgebiete der Wirklichkeit, wie es die Spezialwissenschaften sich zur Aufgabe stellen. So tritt von selbst das Problem des allgemeinen Wirklichkeitszusammenhanges in den Vordergrund des Interesses. Damit zugleich aber erhebt sich das Freiheitsproblem. Die Untersuchung gipfelt endlich in der Entwickelung einer Perspektive auf den letzten Weltgrund oder die All-Substanz, als einzige uns zur Verfügung stehende Ausdeutung der Gesamtwirklichkeit, die zugleich die Möglichkeit bietet, das Weltganze im Geiste ethisch-religionsphilosophischer Gedankengänge teleologisch zu erfassen und zu würdigen.

Schole, Heinrich. Okkultismus und Wissenschaft. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1929. 92 S. Kart. 3,— M.

Der Verfasser, Privatdozent in Königsberg, will in seinem Buche eine Kritik des okkultistischen Forschens und Denkens geben, indem er einige neuere okkultistische Veröffentlichungen einer Nachprüfung unterzieht, die wesentlich negativ ausfällt. Der Verfasser kann als vollgültiger Beurteiler der einschlägigen Fragen nicht anerkannt werden, weil er augenscheinlich keine Gelegenheit gehabt, an hervorragenden Medien eigene

Beobachtungen anzustellen. Hätte er beispielsweise Sitzungen mit dem Medium Willi Schneider bei Schrenck-Notzing mitgemacht, so hätte er sich leicht überzeugen können, daß dort durchaus kein „eigentümlich exaltierter Gemütszustand" herrschte, daß die Kontrolle des Mediums (von der er sich nach den Berichten keine klare und eindeutige Vorstellung machen kann) wirklich sehr zuverlässig war und daß der Einfall Bruhns, die zahlreichen wissenschaftlich geschulten Beobachter seien alle von Schrenck-Notzing „hynotisiert" gewesen, wirklich keine ernste Beachtung verdient.

Romain Rolland sagt einmal: „Es gibt Männer der Wissenschaft, denen die Wissenschaft so sehr die Wirklichkeit, die sie umschließt, verbirgt, daß sie sie unter dem Netz nicht mehr sehen. Sie umfassen die ganze von der Wissenschaft umspannte Zone, halten es aber für unmöglich und sogar lächerlich, dieses Reich über die einmal von der Vernunft gezogene Grenze zu erweitern. Sie glauben bloß an einen Fortschritt, der an die Innenseite der Umfriedung gekettet ist. Man kennt das spöttische Lächeln, mit dem die großen Gelehrten der offiziellen Schulen ohne jede nähere Prüfung die Eingebungen der Erfinder ablehnen. Eine gewisse Art der Wissenschaft ist mit Folgsamkeit vollkommen vereinbar."

Bei meinem Eintreten für den Okkultismus bin ich wesentlich von dem Bestreben geleitet, in der Gelehrtenwelt der Ansicht Bahn zu brechen, daß es sich hier um ernst zu nehmende Fragen handle, die eine rein wissenschaftliche Untersuchung und Erörterung verdienten. Ob das Ergebnis schließlich mehr nach der positiven oder mehr nach der negativen Seite ausfallen werde, ist für mich durchaus eine Frage zweiter Ordnung.

Mit Schole fühle ich mich in den erkenntnistheoretischen Grundanschauungen (S. 86) einig, auch mir gilt das „rationale Denken" (neben dem anschaulich Gegebenen) als das Erkentnismittel, auch ich hege Mißtrauen gegen das neuromantische Reden von „Intuition", „Erleuchtung" usw. Ich gebe auch gern zu, daß Scholes kritische Bemerkungen manche Anregungen für eine Verfeinerung der Untersuchungs- und Kontrollmethoden zu entnehmen sind. Sein Büchlein hätte mir noch mehr gefallen, wenn der Ton durchweg sachlich wäre und nicht gelegentlich in die bei den Gegnern des Okkultismus noch vielfach übliche spöttische und überlegen-ironische Tonart verfiele.

A. M.

Bircher-Benner. Früchtespeisen und Rohgemüse. 8. Auflage. Wendepunkt-Verlag 1928. Zürich und Leipzig. —,95 M.

Dieses kleine Büchlein dient in der Hauptsache dazu, zur praktischen Verwirklichung der richtigen Ernährung anzuleiten. Es hilft damit, die zahlreichen Vorurteile zu zerstören, die Unwissenheit oder fehlerhafte Anwendung um die „Rohkost" und um sonstige Diätreform gewoben hat.

P. M.-P.

Hellmund, Heinrich. Das Wesen der Welt. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. 2. Aufl. 1928. 3 Bde. (388, 528, 424 S.), geb. à 12 Mk.

Ich bin überwältigt von der Größe dieses Werkes. Es erscheint mir als eine der wenigen wirklich bedeutenden philosophischen Leistungen der Nachkriegszeit. Es ist eine Metaphysik in dem Sinne, wie auch ich Metaphysik für möglich und zugleich für gefordert ansehe, als ein Bemühen auf Grund der Erfahrung und der Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften zu der in allem Sein sich bekundenden Struktur der Welt, gleichsam zum „Absoluten", zum Wesenskern vorzudringen. Als solcher aber wird erfaßt ein Schöpfungsdrang, dessen Leitprinzip ist, die „Einheit des Mannigfaltigen" darzustellen, also die reichste Fülle individueller Gestaltungen zu einem einheitlichen Ganzen, einem Kosmos zusammenzuschließen. Im Lichte dieses Grundgedankens werden alle Reiche der Wirklichkeit, von dem Bereiche des Anorganischen bis hinauf zu den höchsten Höhen des Geisteslebens, insbesondere auch des deutschen, einer Betrachtung unterzogen, die sich als außerordentlich klärend, geistig, befreiend und zielweisend bewährt. Die Grundanschauung bleibt freilich naturalistisch, wie vor allem die Stellungnahme zum Freiheitsproblem zeigt. Der hier vertretene Naturalismus aber hat, soviel als es seinem Wesen nach überhaupt möglich, sich dem Idealismus genähert. Die Sprache des Verfs. ist von einer vorbildlichen Klarheit und Schlichtheit und dabei doch

fesselnd und eindrucksvoll. Die Fülle der philosophischen Gedanken, auch solcher die geeignet sind unser Leben und Handeln unmittelbar zu befruchten, ist so groß, daß ich unter dem Zwang unserer Raumnot gar nicht versuchen kann, auf einzelnes einzugehen.
A. M.

Grave, Friedrich. Marktzauber. Jena, Diederichs, 1929.

Dies feinsinnig und plastisch durchgeführte philosophische Gespräch verheißt „Erlösung vom Zweck". Es weist uns in die Region des Trieblebens. Dieses gilt Gr. als die tiefste, urlebendigste Schicht menschlichen Seelenlebens. Der Mensch in seiner Tagesarbeit eingespannt in das Joch der Zweckhaftigkeit, entzieht sich diesem, um sich der scheinbaren Zweck- und Sinnlosigkeit des Vergnügens, des Sichaustobens zu überlassen. Aber das erneuert und erfrischt ihn und macht ihn aufs neue bereit und geschickt zur Arbeit. Wir haben also hier eine Art Philosophie des Vergnügens, die ebenso Kino, Variété, Jahrmarkt, wie Naturgenuß und Theater berücksichtigt, für die aber das Vergnügen, die Triebentfesselung durchaus nicht das letzte Wort bleibt.

Es ist die Schrift eines tiefgrübelnden, fein kultivierten Menschen, der aber als Denker engste Fühlung auch mit den Unterschichten des Geisteslebens sucht, und der so mit Erfolg bemüht ist, daß ihm nichts Menschliches fremd bleibe. Fr.

Blankenfeldt, Willy. Krieg und Kriegsgegner. Aschersleben. E. Franke. 32 S.

Eine Schrift, die aus geläutertem sittlichen Fühlen und klarem ethischen Denken für die Friedensidee eintritt unter sachlicher Würdigung entgegenstehender Bedenken.
A. M.

Sommer, Franz. Kritischer Realismus und positive Rechtswissenschaft. I. Bd. Das Reale und der Gegenstand der Rechtswissenschaft. Leipzig, Meiner, 1929. 288 S. Geh. 12 Mk., geb. 15 Mk.

In der Erkenntnislehre hat der kritische Realismus, vor allem durch die Werke Külpes und N. Hartmanns, sich gegenüber dem früher herrschenden „Idealismus" wieder eine geachtete Stellung errungen. Eine ähnliche Wendung innerhalb der Rechtsphilosophie anzubahnen ist das vorliegende Buch berufen. Der vorliegende I. Bd. behandelt die Kennzeichen der Realität: Dasein (Rechtsfindungslehre), zeitliche Bestimmtheit (Rechtsentstehungslehre). Besonders eingehend wird der Begriff der rechtlichen Wirksamkeit behandelt. Der Verfasser, Jurist, zeigt eine außerordentliche Vertrautheit mit allen bedeutsameren Strömungen der Gegenwartsphilosophie.
A. M.

Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart. Mit zahlreichen Fachgenossen hg. von W. Moog, III. Jahrg. Berlin, Mittler, 1927. 362 S. 15 Mk.

Bei der außerordentlich reichen und immer mehr sich differenzierenden Arbeit auf den verschiedenen Gebieten der Philosophie hat sich das Bedürfnis nach knapper Orientierung und kritischem Überblick schon längst geltend gemacht. Um diesem Bedürfnis zu entsprechen hatte Frischeisen-Köhler schon 1913/14 2 Bände dieser Jahrbücher erscheinen lassen. Infolge der Nöte der Kriegs- und Nachkriegszeit und des Ablebens Frischeisens ist eine lange Pause im Erscheinen der Jahrbücher eingetreten. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verlag nunmehr das verdienstvolle Unternehmen weiterführt. Die Namen des Herausgebers und seiner Mitarbeiter bürgen für den wissenschaftlichen Rang dieser Publikation.

Bonne, Georg. „Der gotische Mensch". Robert Laurer, Verlag, Egestorf, Bezirk Hamburg. Mit 40 Abbildungen. 3.50 Mk.

Allen Denkenden drängt sich immer stärker die Einsicht auf, daß das Gros der Menschheit immer tiefer sinkt in Seelennot und Elend. Desto freudiger ist das Erscheinen des ebengenannten Buches zu begrüßen. Georg Bonne hat sich schon in seinen früheren Schriften, besonders in seinem großen Kulturroman „Im Kampf um die Ideale" (E. Reinhardt, München) als Seher und Warner nicht nur für sein Volk, sondern für die ganze Menschheit erwiesen. Mit prophetischem Blick sah er Jahrzehnte

voraus den Weltkrieg und die Revolution kommen und erhob immer wieder seine warnende Stimme vor dem nahenden Unheil. Ebenso erscheint dieses neue Werk Bonnes wie ein Weck- und Mahnruf. Wie ein Gewitter brausen Bonnes Worte über das deutsche Volk — über die Menschheit hin. Hoffentlich wirken sie ebenso erfrischend, reinigend und befruchtend. Man hört das Grollen und Krachen, das Wettern gegen Lauheit, Dummheit und Gemeinheit und spürt doch durch all das die väterliche Liebe, die bessern — helfen will. Wie die gotischen Bauten aus dem Gottesgedanken heraus zur Höhe streben, so müssen die gotischen Menschen — die Gotteskinder dem Lichte entgegenstreben, sich aufwärts schwingen zu Gott, von dem sie stammen. Alles was uns an diesem Aufschwung hindern will, alle die Not und das Elend unseres Volkes und Vaterlandes, das müssen wir gemeinsam bekämpfen, ohne uns in kleinlichem Parteihader und -kampf müde und matt zu machen. Wie? — Das zeigt Bonne in so überzeugender, klarer Weise, daß man an dem Erfolg der gewiesenen Wege keinen Augenblick zweifelt. Bonne deckt schonungslos die Ursachen unserer Not auf und geht dem Schaden mit gigantischer Kraft, mit echt gotischem Mut zu Leibe, um das Übel mit der Wurzel auszurotten. Wir wünschen diesem seltenen Buch viele Leser und Bonne unzählige Mitkämpfer in seinem Kampfe für das Wohl des Vaterlandes, für das Wohl der ganzen Menschheit. H. v. d. L.

Eingegangene Schriften

Fraedrich, G., Unser neues Bild vom Weltall, Mensch und Gott. Bremen 1929, Fr. Lemmer. 144 S.

Karemzadeh, Iranschata (Redakteur der persischen Ztschr. Iranschata), Der Meister und sein Jünger. Berlin-Steglitz 1929, Holsteinstr. 51, Oriental. Ztschr.-Verlag. 90 S.

Wundt, Max, Joh. Gottl. Fichte. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1929. 317 S. Geh. 8,—, geb. 10,—. (Frommanns Klassiker d. Philos., Bd. 28).

Fleischhack, Marianne, Die Pflege der Frauenorgane 1. Gettenbach 1928, Lebensweiserverlag vorm. A. Pfister-Mittelgründau. 55 S. Geh. 1,80.

Stegemann, Viktor, Augustins Gottesstaat. Tübingen 1928, Mohr. 79 S. 4,40.

Christmann, Frch., Biologische Kausalität. Ebenda. 1928. 111 S. 5,—.

Kroner, Richard, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena d. Kulturphilosophie. Ebenda. 1928. 225 S. 14,50.

Joël, Karl, Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie. Tübingen 1928, Mohr. 2 Bde. 8—10 Lieferungen zu 10 Druckbogen. Subskriptionspreis 70 Pfg. der Druckbogen.

Bauch, Bruno, Goethe und die Philosophie. Ebenda. 1928. 36 S. 1,80.

Spranger, Ed., Wilh. v. Humboldt und die Humanitätsidee. 2. (unveränderte) Aufl. Berlin 1928, Reuther & Reichard. 506 S.

Liebeck, Adolf, Welterwachen. Der Weg zu einer neuen Kultur des Abendlandes. Stuttgart, Strecker & Schroeder. XII u. 596 S. Geh. 18,—, geb. 22,—.

Individualität. Sonderband: Die Schweiz im 20. Jahrh. Zürich, Orell Füßli. 336 S. Kart. 6,80.

Böhm, Benno, Sokrates im 18. Jahrh. Leipzig 1929, Quelle & Meyer. 320 S. Geh. 14,—.

Driesch, Hans, Philosophie des Organischen. 4. gekürzte und teilweise umgearbeitete Auflage. Leipzig 1928, Quelle & Meyer. 418 S. Geh. 12,—, geb. 14,—.

Giese, Fritz, Die öffentliche Persönlichkeit. Statist. Unters. an geistigen Führern der Gegenwart. Leipzig 1928, Barth. 249 S. Geh. 12,—.

Langner, Erwin, Die Religion G. Hauptmanns. Tübingen 1928, Mohr. 105 S. Geh. 4,—, geb. 5,50.

Stern, Günter, Über d. Haben. 7 Kap. über Ontologie d. Erkenntnis. Bonn 1928, Cohen. 190 S. Geh. 9,50.

Salzsieder, Paul, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Leipzig 1928, Lunkenbein. 306 S. 12,—.

Mewaldt, Joh., Kulturkampf der Sophisten. Tübingen 1928, Mohr. 32 S. Geh. 1,80.

Kahl-Furtmann, Gertrud, Das Ideal des sittlich reinen Menschen (nach Plato und Kant). München 1928, Reinhardt. 75 S. Geh. 2,80.

Walz, G. A., Vom Wesen des öffentlichen Rechts. Stuttgart 1928, Enke. 59 S. Geh. 5,—.

v. Tessen-Wesierski, Fr. Jos., Wesen und Bedeutung des Zweifels (besonders des relig. Zweifels). Breslau 1928, Ostdeutsche Verlagsanstalt. 120 S. Geh. 5,50, geb. 7,—.

Spranger, Ed., Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung. Leipzig 1928, Quelle & Meyer. 80 S. Geh. 3,—, geb. 4,—.

Fiedler, Kuno, Die Stufen der Erkenntnis. Eine Ranglehre. München 1929, G. Müller. 309 S.

Jahrbuch f. Kosmobiologische Forschung, Bd. I, hg. v. H. A. Strauß (Mitarbeiter: Dacqué, Darmstaedter, Kayser, Krafft, Ring, Wilhelm, Winkel). Augsburg, Dom-Verlag. 128 S. Geh. 4,80, geb. 5,80.

van Velzen, Th., Psychoencephale Studien. Joachimstal (Mark), Ülzen. 6. Aufl. 190 S.

Knittermeyer, Heinr., Schelling und die romantische Schule. München 1929, Reinhardt. 512 S. Geh. 12,—, geb. 14,—.

Petrascheck, O., Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. München 1929, Reinhardt. 437 S. Geh. 15,—, geb. 18,—.

Baader, Franz, Seele und Welt. Jugendtagebücher Hg. von D. Baumgardt. Berlin, Volksverband der Bücherfreunde. 200 S.

Mugler, Edmund, Gottesdienst und Menschenadel. II. Die pharisäische Gesetzesreligion und Jesus. Stuttgart 1928, Frommann. 152 S. Geh. 4,50, geb. 6,—.

Metz, Rudolf, Hume (Leben u. Philos.) [Frommanns Klassiker d. Philos.]. Ebenda. 1929. 406 S. Geh. 11,—, geb. 13,—.

Wundt, Max, Fichteforschungen Ebenda. 420 S. Geh. 13,—, geb. 15,—.

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangte Besprechungsstücke werden aufgeführt. Besprechung nach Ermessen der Schriftleitung. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

VITALE DIALEKTIK

Theoretische Grundlagen der individualpsychologischen Charakterkunde.

Von **Dr. Fritz Künkel**

VIII und 134 Seiten. 5 Figuren. 8°. Oktober 1929. Brosch. RM 6.—, Leinen RM 8.—

Dieses Buch wurzelt in psychotherapeutischen Erfahrungen. Die Psychotherapie liefert uns heute für die Charakterforschung das gleiche, was das Experiment der Physik und Chemie liefert, nämlich das nachprüfbare Versuchsmaterial, aus dem die theoretischen Schlußfolgerungen abgeleitet werden müssen, nachdem die gedanklichen Überlegungen mit den praktischen Ergebnissen in Einklang gebracht sind. Dabei zeigt sich die Notwendigkeit, die Ergebnisse der psychoanalytischen Forschung in das individual-psychologische Begriffssystem aufzunehmen, weil eine Vereinheitlichung der Begriffsbildung ebenfalls zu den Aufgaben der werdenden Charakterologie gehört. Dem Verfasser ist die Dialektik nun die Methode zum Aufbau nicht nur einer wissenschaftlich einwandfreien, sondern auch praktisch brauchbaren Charakterkunde auf dem Grunde des Prinzips der Polarität von Subjekt und Objekt. Zahlreiche seelische Tatbestände erscheinen auf diese Weise in einem neuen und ungewohnten Licht. Manches bisher Unerklärliche verliert seine Rätselhaftigkeit. Der aktiven Beeinflussung des menschlichen Charakters eröffnen sich neue, wichtige Gebiete.

VERLAG S. HIRZEL · LEIPZIG

DIE NEUE GENERATION

Herausgeberin:
Dr. phil. **HELENE STÖCKER**

Zu beziehen
durch alle Buchhandlungen
und den

Verlag der Neuen Generation Berlin-Nikolassee

Monatsschrift
für Mutterschutz, Sexualreform u. radikale Kriegsbekämpfung

26. Jahrgang. Vierteljährlich M. 2.—

Lest „Die Neue Generation": Da schreibt Helene Stöcker, eine der freiesten Frauen unseres Zeitalters, aus tiefem Herzen hervorquellende Artikel für die Weltanschauung der Gewaltlosigkeit.
Volksblatt für Anhalt.

Die Zeitschrift ist eine der kühnsten und unerschrockensten, die wir haben.
Hallescher Generalanzeiger.

Jedes Heft dieser Zeitschrift zeigt, wie die Herausgeberin klug, großzügig, mit umfassendem Geist ihr Hauptproblem mit allen Fragen des Lebens, der Wissenschaft, der Politik verknüpft. Es entspricht vollkommen ihrer aktiven Einstellung zu Leben und Politik, daß sie dieses Problem nicht nur biologisch, moralisch und juristisch, sondern wirklich universal behandelt.
Der Sozialistische Arzt.

Der Mut und die Tatkraft, mit der vor allem Helene Stöcker, die Führerin der Mutterschutzbewegung, den Kampf gegen eine Welt aufnimmt, flößen Achtung und Sympathie ein.
Kleine Presse, Frankfurt a. Main.

Fast nie habe ich mich völlig einverstanden gefunden mit den geäußerten Ansichten. Aber immer bin ich bereichert und zu eigener, schwerer Gedanken- und Tatarbeit auf diesem Gebiet angeregt worden.
Christliche Welt, Marburg.

Natur und Gott

bona 1735 fide!

Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie von Artur Titius 2. neubearbeitete Auflage. Erscheint in etwa 5 Lieferungen zu je M 4.40 bei je 10 Druckbogen. Lieferung Nr. 1 und 2 liegen fertig vor!

„Titius ist mit anerkennenswertem Fleiße in die verschiedenen Gebiete der Naturwissenschaft eingedrungen. Wer sich über ihren neuesten Stand unterrichten will, kann hier sehr gute zusammenfassende Darstellungen finden. Der Theologe will zeigen, daß man alle vom Freidenkertum verwendeten Tatsachen der Wissenschaft kennen und dabei doch ein guter Theologe und gläubiger Christ sein kann." „Die Geistesfreiheit"

* *

„Es ist kein Buch, es ist ein Magazin, eine kleine Bibliothek; enthält es doch fast alle denkbaren Wissenschaften, die auch nur im entferntesten mit dem Thema zu tun haben: Religionsgeschichte, Geschichte des Christentums und der Philosophie sowie der Wissenschaften überhaupt, dann eine eingehende Übersicht über die ganze gegenwärtige Naturwissenschaft, vor allem natürlich die Theologie als die Darstellung der christlichen Religion nach allen ihren Seiten hin. Und das alles nirgends dilettantisch, sondern überall auf Grund eingehender Studien auf allen Gebieten, von denen die Quellennachweise Zeugnis geben. Der systematische Sinn des Verfassers sorgt freilich dafür, daß man immer an dem Faden einer kleinen Fragestellung durch dieses Labyrinth geleitet wird." Friedrich Niebergall in „Erziehung und Bildung"

* *

„Es ist die Bedeutung des Werkes von Titius, daß er den Zusammenhang zwischen Geist und Natur aus der Kantischen Erstarrung gelöst hat. Die Wege, die von der Natur zum Geist und zu Gott hinaufführen, hatte Kant durch die Widerlegung des teleologischen und kosmologischen Gottesbeweises verschüttet. Jetzt werden sie wieder gangbar gemacht." Karl Heim in der „Zeitwende"

Philosophie

Ihr Problem und ihre Probleme

Einführung in den kritischen Idealismus. Von Paul Natorp. 4. Aufl. 1929. II, 156 S. Steif geh. M 3.-

„Es handelt sich hier nicht um so etwas, das man eine Propädeutik zu nennen pflegt, sondern um eine Gesamtdarstellung der Lehre Natorps auf verhältnismäßig kleinem Raum und darum in starker Verdichtung, selbstverständlich aber auch unter Beschränkung auf das Wesentliche und zur Erfassung unbedingt Wichtige." Deutsche Schule

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen